Historia de la historiografía contemporánea

(de 1968 a nuestros días)

COMPILADOR

Luis Gerardo Morales Moreno



Antologías
Universitarias

Traducciones revisadas por Luis Gerardo Morales M.



Primera edición 2005

Plaza Valentín Gómez Farías 12, San Juan Mixcoac,
03730, México, D. F.
Conozca nuestro catálogo en <www.mora.edu.mx>

ISBN 970-684-125-3

Impreso en México
Printed in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

*Luis Gerardo Morales Moreno**

Replanteamiento de la verdad historiográfica

Esta antología se ha propuesto poner en contexto al lector universitario en el entorno reflexivo de la historiografía contemporánea en el que irrumpe un concepto semiótico y comunicativo de cultura que ha sido bautizado de manera más categórica como el "giro lingüístico" en las ciencias sociales. Tal giro replanteará, en adelante, la noción de "verdad histórica" del paradigma historicista-positivista herencia del siglo XIX.[1] Forma parte de la transformación intelectual ocurrida entre los años cuarenta y ochenta del siglo XX, principalmente en países como los Estados Unidos de América, Francia, Inglaterra, Italia y Alemania.

* Profesor de tiempo completo, Departamento de Historia-Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Esta investigación se ha elaborado durante el periodo 2002-2004 como una contribución al proyecto de investigación colectiva: El Impacto de la Cultura de lo Escrito en la Historia de México, Siglos XVI-XX. Una Aproximación desde la Historia Cultural financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana. Agradezco los comentarios de los dictaminadores, así como los de Antonio Ibarra, Ernest Sánchez Santiró y Mina del Valle.

[1] Véanse Langlois y Seignobos, *Introducción*, 1972; Meinecke, *Historicismo*, 1946; Ranke, *Theory*, 1973, y Gossman, *Rational*, 1989.

En ese lapso hubo una prolífica producción literaria, en diversos campos de la psicología, la filosofía, la semiología, la antropología y la sociología, la cual rehizo las fórmulas binarias que prevalecían hasta ese momento a la manera de oposiciones polarizadas tales como: "hechos"/ficción; texto/contexto; experiencia material/representación (materia y espíritu); descripción/interpretación y concepto/metáfora, entre las más importantes. En la historiografía, el "giro lingüístico" desestabilizó tales relaciones dicotómicas, lo que afectó a distintas posiciones teóricas en la discusión de los conceptos de mundo, realidad histórica y cambio social. De este proceso creativo que ha experimentado la historiografía durante los últimos 40 años dan cuenta los autores seleccionados para esta antología universitaria.

Escogimos una serie de lecturas que ubican al lector en el contexto historiográfico de una discusión específica: la utilización del concepto hermenéutico de verdad histórica que desencadena la crisis del paradigma positivista-historicista. Al mismo tiempo, dichas lecturas reflexionan sobre los límites de la expansión hermenéutica en las operaciones historiográficas. Como se puede observar, no pretendemos una reconstrucción genealógica y lineal de esa reflexión, por eso, el título de esta antología: *Historia de la historiografía contemporánea (de 1968 a nuestros días)*, sólo indica el marco de referencia temporal de algunos problemas historiográficos derivados de la crisis del paradigma dominante. Tales anomalías caracterizan la emergencia de nuevas teorías historiográficas a fines del siglo XX. La reconstrucción de ese proceso, iniciado hace unos quince años, también ha sido conocido como el "giro cultural", y forma parte de una tendencia dominante entre muchos historiadores franceses y anglosajones que ha impulsado un aglutinamiento crítico con los virajes lingüístico y hermenéutico.

Así, esta antología también presenta una exposición razonada de la riqueza interpretativa que encierra el concepto de cultura para la historiografía.[2] Naturalmente sabemos que se trata no sólo de un concepto histórico, sino también de una herramienta conceptual propia del conocimiento científico social y la observación historiográfica.

Concebimos a la cultura como una empresa humana y, por lo tanto, como "la forma de sentido de la recursividad [reproducción] de

[2] Véanse ejemplos precursores en Burkhardt, *Cultura*, 1982; Huizinga, *Otoño*, 1996, y Bajtin, *Cultura*, 1995.

la comunicación social".[3] Siguiendo a Niklas Luhmann, la cultura sólo es pensable en la modernidad, donde aparece por primera vez como contingente, lo cual permite que se la pueda investigar. Al ser reflexionada se puede construir, inclusive, como una cosa observable.[4] El "giro cultural" representa, en este sentido, un nuevo estadio reflexivo de la historiografía, una lectura de tercer orden sobre los modelos y las herramientas conceptuales ya construidos anteriormente.

Situados en esa modernidad lingüística y comunicativa del saber histórico, seleccionamos las observaciones de otros autores poniéndolos en perspectiva. Esto no es nuevo. El conocimiento histórico social ha producido desde el siglo XVI sus propios conceptos, modelos y herramientas de análisis. Ciertamente, lo ha hecho basándose en el lenguaje científico del paradigma galileano-newtoniano. Sin embargo, en el transcurso del siglo XX surgieron especializaciones cada vez más complejas de la observación científica, al mismo tiempo que aparecieron nuevos desafíos teóricos. Por ejemplo, Thomas S. Kuhn ha sido uno de los primeros historiadores (de la ciencia) en historizar el concepto de ciencia, al mismo tiempo que introdujo un enfoque sociológico de la misma. Las grandes teorías del conocimiento formuladas desde el siglo XIX fueron revisadas radicalmente bajo las nociones de "revolución" y "paradigma" de Kuhn, con lo cual entraron de lleno en el campo historiográfico de las denominadas ciencias naturales los temas de la temporalidad, la narrativa y la institución histórica.[5] A partir de Kuhn se reconoce –no sin polémica– que el conocimiento científico está constituido socialmente mediante comunidades de intereses institucionales y de grupo. En consecuencia, la observación de la naturaleza conlleva la construcción de un mundo de observación y, por

[3] Véase Luhmann, "Cultura", 1997, pp. 11-34.

[4] Hemos venido desarrollando desde hace varios años una investigación tendiente a la comprensión de la fabricación del ojo museográfico en el mundo americano. Véanse Morales, *Orígenes*, 1994; "Ancestros", 1998; "Museo". 1999, pp. 225-253; "Invención", 2000, pp. 151-180, e "Historia", 2002, pp. 119-131. Para la relación entre objeto historiográfico (sentido) y objeto museográfico (presencia), Morales, "Cuadros", 2003, pp. 85-122.

[5] Entre los historiadores hay usos distintos del concepto de paradigma, unas veces entendido como un modelo teórico de investigación, otras veces confundido con posiciones político-ideológicas, o también con formas dominantes del relato. Véase Stoianovich, *French*, 1976; Dosse, *Historia*, 1988, pp. 15-169; Ginzburg, "Indicios", 1989, pp. 138-175; Burke, *Revolución*, 1993, y Findlen, "Locating", 1996, pp. 17-96.

lo tanto, de una determinada producción de sentido. La noción de verdad científica servirá para la comprensión de un mundo históricamente determinado.[6] Ese mundo históricamente constituido exige un uso creativo del concepto mismo de paradigma. Por ejemplo, para el historiador italiano Carlo Ginzburg, el conocimiento de la subjetividad humana requiere ser analizado no tanto bajo un paradigma científico galileano, sino indicial sintomatológico.[7]

En cualquier caso, el historiador kuhniano no debe presuponer las categorías abstractas porque el conocimiento aparece inserto en una narrativa que se nos presenta historizada. Su contexto subyace regulado por los paradigmas de la escritura de la ciencia.[8] Por lo tanto, el historiador debe determinar, según Kuhn, por qué hombre y en qué momento fue descubierto o inventado cada hecho, ley o teoría científica contemporánea. Y concluye: "debe describir y explicar el conjunto de errores, mitos y supersticiones que impidieron una acumulación más rápida de los componentes del caudal científico moderno".[9] Lo más problemático de esta concepción paradigmática de la ciencia es que no concibe necesariamente un conocimiento experimental acumulativo, sino mediante revoluciones, crisis, rupturas o anomalías. Esto significa que aceptemos una lectura reflexiva del pasado que el conocimiento histórico va reinterpretando, lo cual no salva ni la contingencia ni los compromisos ideológicos de las operaciones historiográficas.[10] En la historiografía contemporánea casi no hay historiador profesional que no recurra al concepto de paradigma para diferenciar entre distintas concepciones historiográficas del pasado. Todo ello ha conducido al debilitamiento de los pensamientos absolutos, así como del esencialismo y el naturalismo científicos. La historiografía contemporánea se sitúa en esa trama compleja de relaciones entre las formas del relato histórico y su legitimación mediante instituciones y comunidades que actúan dentro de una sociedad determinada.

Otro ejemplo genuino de construcción de modelos conceptuales lo tenemos en la obra de Michel Foucault. Este pensador e historiador

[6] Véase Shapin, *Revolución*, 2000, y Burke, *Historia*, 2002.

[7] Ginzburg, "Indicios", 1989, pp. 138-175.

[8] Con respecto a una de las primeras aplicaciones del concepto de paradigma a la narrativa científica véase Blumenberg, "Paradigma", 1999, pp. 159-164.

[9] Kuhn, *Estructura*, 1975, p. 21. También Conant y Haugeland, *Thomas*, 2002.

[10] Véase White, *Metahistoria*, 1992.

consideraba que cada periodo de conocimiento está gobernado por un conjunto de relaciones que unen las prácticas discursivas que dieron origen a las figuras epistemológicas, científicas y a los sistemas formalizados. Por lo tanto, cada sociedad tiene su régimen de verdad, o sea, los tipos de discurso en los cuales se acepta y hace funcionar la verdad. De ahí la relación con las redes de poder, pues también se acepta la jerarquía de aquellos que asumen decir que lo único que cuenta es la verdad. A todo esto Foucault lo denominó *epistéme*.[11] Desde Kuhn hasta Foucault (entre 1959 y 1970) se abre un camino lleno de nuevas preguntas para la investigación histórica. De 1970 en adelante ocurrirá un resquebrajamiento de los fundamentalismos filosóficos y científicos heredados desde la Ilustración. No sin dificultades, se irá reconociendo el papel que desempeña la ficción escriturística en la historiografía, con lo cual habrá un replanteamiento de las nociones de verdad científica y verdad histórica.[12] La ficción no será más una negación de las distinciones entre lo real y lo ficticio, sino que constituye la estrategia de elección teórica con la cual un historiador o un científico elabora un determinado sentido de realidad.[13] De ahí que el reconocimiento de la ficción representacional como suplementaria –en lugar de opuesta– a la noción de verdad científica (histórica), trazará una nueva línea fronteriza entre los historiadores, otra vez bajo la etiqueta de "antiguos y modernos", o mejor aún, entre modernos y posmodernos. ¿Se hace indispensable esa distinción o se trata únicamente de la proliferación de anomalías en el campo del paradigma historicista-positivista?

Otro autor fundamental en la construcción de un concepto autorreflexivo de la operación historiográfica ha sido Michel de Certeau.[14] Al inscribir la escritura histórica como parte de las transformaciones

[11] Foucault, *Arqueología*, 1970; *Order*, 1973, y *Estética*, 1999, vol. III.

[12] Resulta imprescindible mencionar un ensayo de gran influencia, publicado originalmente en 1967, Barthes, "Discurso", 1987, pp. 163-178.

[13] Véase a Locke, *Ciencia*, 1997, pp. 13-86 y 123-156, y Gutiérrez, *Ciencia*, 1998, pp. 15-81 y 205-248. Con respecto a la inconmensurabilidad de las teorías y sus aspectos persuasivos véase Kuhn, *¿Revoluciones?*, 1996 y Conant y Haugeland, *Thomas*, 2002.

[14] Su obra ha sido traducida al español principalmente por el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, desde 1985. Véase Certeau, *Escritura*, 1993; *Fábula*, 1993; *Historia*, 1995; *Invención*, 1996, t. 1, y Certeau *et al.*, *Invención*, 1999, t. 2.

de la naturaleza en cultura, y por lo tanto como una tarea humana, nos muestra a la historiografía como un objeto intelectual construido social e históricamente. En México se conocen pocos estudios críticos sobre la obra de este genuino historiador jesuita, aunque han proliferado en la década de los años noventa.[15] Michel de Certeau no fue un historiador visible de los *Annales* franceses presidido por Fernand Braudel, aunque su presencia resulta innegable en la "nueva historia" de los años setenta. Con Certeau, la operación historiadora está inserta en una serie de prácticas culturales como la escritura, la lectura, la palabra hablada y la mirada.

De la escritura como acto comunicativo

Paradójicamente, las aportaciones de los autores mencionados parecen haber desembocado, en la década de los noventa, en una nueva relación binaria entre modernidad y posmodernidad. En realidad, tal dicotomía encierra una distinción más compleja entre realidad histórica y relato histórico. De ahí que también haya surgido con nuevos bríos la discusión en torno a la naturaleza representacional del texto histórico. De ese modo, en los últimos años emergerá una reflexividad historiográfica sobreviviente de la "crisis epistemológica" propiciada por la transformación que sufrirá la noción de conocimiento histórico, cuyo trasfondo fue el proceso de sustitución de una filosofía de la conciencia por una filosofía del lenguaje, proceso al que nos hemos referido como "giro lingüístico".[16] Los vestigios o las huellas de la historia forman parte de los procesos comunicativos de la sociedad. En la intensa reflexión sobre el lenguaje, los agentes de la acción actúan cargados de sentido en una realidad simbólica. La historia es un objeto inte-

[15] Mendiola, "Búsqueda", 1993, pp. 9-31; González, "Psicoanálisis", 1993, pp. 32-60, y Giraud, "Viajero", 1993, pp. 61-69. Véase además Revel, "Certeau", 1991, pp. 109-128. Más recientemente, Avella, "Certeau", 2002, pp. 191-216, y Zermeño, *Cultura*, 2002. Una muy reciente biografía intelectual Dosse, *Certeau*, 2003.

[16] Lafont, *Razón*, 1993; Acero, *Filosofía*, 1998, vol. 1 y Dascal, *Filosofía*, 1999, vol. 2. En la tradición alemana, el "giro lingüístico" se remonta desde Kant y Guillermo de Humboldt hasta Heidegger, mientras que en la tradición francesa comienza propiamente con Saussure. Para una exposición didáctica sobre la evolución de la semiótica, véase Pérez, *Signo*, 2000.

lectual de la historiografía moderna. Ese proceso borrará la distinción fina entre ciencia de la historia e historiografía, pues se caracterizará a la sociedad como una productora de sentido.[17] En esa perspectiva, se utilizará con frecuencia la denominación de viraje historiográfico como referencia implícita al desplazamiento que se da entre una concepción ontológica y otra hermenéutica de la historia.

Ya hemos dicho que el "giro lingüístico" afectó al conjunto de las disciplinas sociales y humanísticas, y ha situado los estudios historiográficos en medio de una lucha sostenida entre lo que podría denominarse, esquemáticamente, el imperialismo hermenéutico textual y el reduccionismo empirista contextualista.[18] Esta antología propone un seguimiento selectivo del surgimiento de esa noción autorreflexiva del "giro lingüístico" en la historiografía contemporánea mediante una serie de autores que dan cuenta de los problemas conceptuales y metodológicos que ello ha acarreado para la práctica historiadora. Escogimos reflexiones historiográficas que analizan la implosión teórica del marxismo-leninismo, el colapso estructuralista positivista de *Annales* o la expansión de fronteras que se impuso al concepto mismo de historia cuando se abrió a las teorías de la recepción estética, al criticismo literario o al deconstruccionismo. Asumimos, entonces, que no ofrecemos una compilación de "estudios culturales" como si fuese una serie coherente integrada por tópicos ilustrativos.[19] Sólo mostraremos la complejidad que ha adquirido en las últimas décadas la reflexión sobre determinados conceptos históricos como los de fuente y verdad.

Después del "giro lingüístico", "giro historiográfico" o "giro cultural", como se ha denominado a ese momento de quiebre del paradigma historicista-positivista, la discusión sobre la objetividad quedó subsumida al problema de la escritura como acto comunicativo. A fin de cuentas, el giro cultural en la historiografía contemporánea nos remite a un nivel de segundo o tercer orden, donde se busca comprender el modo en que ha cambiado el conocimiento histórico en las últi-

[17] Mendiola y Zermeño, "Historia", 1995, pp. 254-255.

[18] Véase Hunt, "Introduction", 1989, pp. 1-24. También Kramer, "Literature", 1989, pp. 97-130.

[19] Por ejemplo, Burke, *Varieties*, 1997.

mas décadas. Tal episodio extraordinario de ese viraje en el conocimiento historiográfico obligó a que el conjunto de las anomalías acumuladas por la tradición positivista-historicista no pudiera ser ignorado. Tampoco consideramos adecuado subsumir conceptos históricos a metanarrativas trascendentales, como son las de modernidad y posmodernidad. Las concebimos, en cambio, como sintomáticas de la apertura a una etapa de investigaciones extraordinarias tendientes a replantear las tradiciones de la práctica historiadora.

Criterios de selección

Al seleccionar una serie de autores a los que hemos considerado representativos del pensamiento historiográfico, no pretendemos el establecimiento de nuevos cánones. Asumimos la arbitrariedad de una investigación que, sin embargo, ha sido escrupulosa en la formación de una colección coherente de lecturas.

Un primer criterio consistió en la selección de aquellos historiadores que también han elaborado compilaciones historiográficas. A su vez, se trata de textos que informan críticamente sobre sus tradiciones historiográficas y definen una determinada posición ante la "crisis" del paradigma historicista-positivista. Por supuesto ninguno de ellos mantiene una misma tesis, inclusive ahí donde parecía negada toda creencia en la objetividad histórica terminó siendo reforzada o, al menos, reconocida su importancia. Los trabajos de Ankersmit, Appleby, Boutier, Hunt, Iggers, Jacob, Julia, Mendiola y Windshuttle, por ejemplo, ofrecen un rico panorama sobre las transformaciones sufridas en el conocimiento histórico reciente.

Por otra parte, sus investigaciones constituyen una muestra representativa de las dificultades que encierra la elaboración de una historia intelectual en la que los historiadores se observan a sí mismos autorreflexivamente. Esa dificultad ni siquiera podemos circunscribirla meramente a un espacio de pura teoría, sino que conlleva el replanteamiento de la práctica profesional de cualquier historiador. Es decir, así como no puede haber "balances historiográficos" que presupongan los criterios analíticos con los que se clasifican distintas obras como "tradicionales", "precursoras", "novedosas" o "atrasadas", tampoco creemos que las antologías estén destinadas a fijar procedimientos

historiográficos más allá de los problemas de la investigación histórica. Esta antología presenta, entonces, sólo un modo de lectura de una determinada problemática.

La apropiación diferenciada que podemos hacer los lectores mexicanos sobre esos balances críticos permitirá preguntarnos ¿dónde están México y América Latina en este debate?[20] Por supuesto, en el continente americano ha habido asimilaciones específicas del discurso historiográfico proveniente de Europa. Al contrario de lo que pudiera creerse, ni en la América anglosajona ni en la América hispana la historiografía ha operado meramente como una réplica o un mero trasplante de la racionalidad occidental europea.[21] En distintos momentos han surgido recreaciones específicas del historicismo o el positivismo.[22] En cambio, no contamos todavía en América Latina con revisiones exhaustivas sobre las parcelas historiográficas (historia social, historia política, historia cultural) a la luz de sus modelos teóricos y estrategias narrativas heredados.[23] Conocemos, en cambio, breves ensayos y algunos pequeños libros escritos a manera de síntesis que atienden problemas específicos de la teoría historiográfica en los cuales se asoma el panorama mexicano.[24] Por supuesto, las instituciones

[20] En Estados Unidos y México comienza a abrirse alguna discusión sobre todo desde el punto de vista de los historiadores mexicanistas estadunidenses. Véase Deans-Smith y Joseph, "Arena", 1999, pp. 203-208; French, "Imagining", 1999, pp. 249-267; Haber, "Anything", 1999, pp. 309-330; Mallon, "Time", 1999, pp. 331-351, y Knight, "Subalterns", 1999, pp. 132-158. También Van Young, "Pareja", 2003, pp. 831-872, y San Miguel, "Representación", 2004, pp. 745-796. Una aproximación original sobre las transformaciones de la historia intelectual estadunidense contemporánea, Palti, *Giro*, 1998.

[21] Guillermo Zermeño encuentra un ejemplo sugerente siguiendo "las huellas de Ranke" en la historiografía mexicana, véase Zermeño, *Cultura*, 2003.

[22] Véase Ortega, *Polémicas*, 1970; Matute, *Teoría*, 1974, y *Pensamiento*, 1999.

[23] Sin duda una de las primeras reflexiones latinoamericanas sobre el impacto del "giro lingüístico" en la historia intelectual estadunidense ha sido la de Palti, *Giro*, 1998.

[24] Aunque escasa en su producción, la historiografía mexicana cuenta con una tradición crítica desde hace varias décadas. Véase O'Gorman, *Crisis*, 1947; Ortega, *Polémicas*, 1970; Matute, *Teoría*, 1974, y *Pensamiento*, 1999. También Pereyra *et al.*, *Historia*, 1980, y González, *Oficio*, 1988. Durante la década de los noventa han aparecido otros estudios muy como los de Florescano, *Nuevo*, 1991; Mayer, *Descubrimiento*, 1992; Matute, *Historiografía*, 1992; Bátiz *et al.*, *Reflexiones*, 1995; Mendiola, *Bernal*, 1995; Florescano y Pérez, *Historiadores*, 1995; y Jerónimo y Valdez, *Memorias*, 1997. Más recientemente, véase Trejo, *Límites*, 2001; Toledo *et al.*, *Historiografía*, 2001; Ronzón y Jerónimo, *Reflexiones*, 2002, y Moya, *Nación*, 2003.

educativas y culturales, así como los grupos académicos y científicos mexicanos, no han sido ajenos al entorno ideológico y social de las grandes metanarrativas que han representado, durante la mayor parte del siglo XX, los temas de la democracia, el desarrollo económico, el nacionalismo y la modernización a secas.[25]

En realidad, los historiadores aquí escogidos no pudieron evitar las delimitaciones impuestas por la particularidad de su presente, ya sea como alemanes, franceses, estadunidenses, rusos o latinoamericanos. La segunda guerra mundial, Hiroshima y Nagasaki, el nacionalismo político o la lucha por los derechos civiles representan espectros latentes de sus discursos. Tal peso del contexto histórico sugiere, parcialmente, al espacio latinoamericano como un estudio de caso de cualquier investigación sobre la modernidad historiográfica.

Para evitar una postura canónica de la crítica historiográfica, un segundo criterio de selección de esta antología ha sido la inclusión de reseñas críticas de las obras de algunos autores, como Ankersmit, Iggers y LaCapra, quienes tienen posturas distintas sobre el posmodernismo historiográfico. Esas reseñas fueron las de Vergara, Evans y Gumbrecht, que contribuyeron a profundizar en aspectos teóricos de los historiadores reseñados, ofreciendo un contexto de lectura más enriquecido. Este tipo de ensayos breves generalmente ha sido infravalorado, sin embargo, se trata de disertaciones eruditas que enfrentan problemáticas historiográficas relevantes. En beneficio del lector, producen un tercer nivel de lectura sobre una obra y su autor, esclareciéndolos conceptualmente. Las reseñas, como las compilaciones especializadas, sirven de herramientas indispensables para los historiadores.[26]

Un tercer criterio compilatorio consistió en incluir a aquellos autores que han desarrollado alguna investigación conceptual específica. Las obras de algunos de ellos inclusive están plenamente identificadas con un itinerario teórico particular. Por ello, también incluimos historiadores que colocan en el centro de sus preocupaciones metodológicas el estudio de América Latina (lo cual involucra, en cierto grado, a los Estados Unidos de América). El lector observará que se trata de lecturas que matizan, profundizan o puntualizan diversas ano-

[25] Véanse Casullo, *Debate*, 1989, y Casullo *et al.*, *Itinerarios*, 1997.

[26] Una de las compilaciones más útiles es la de Jenkins, *Postmodern*,1997. Véase también, Barros, *Historia*, 2000.

malías detectadas en los artículos ocupados de los contextos generales. Y una anomalía fundamental de toda teoría proveniente del occidente europeo la encontramos en tierras americanas. Los historiadores de este grupo desarrollan una investigación original en torno a nociones tales como "cultura", "modernidad", "historia", "experiencia", "representación", "hegemonía" o "clase subalterna", los que a su vez enmarcan los nuevos planteamientos de los viejos problemas de los historiadores, como la temporalidad, la noción de acontecimiento, el concepto de evidencia, el relato, etc. En estos trabajos se nos muestra, a plenitud, la imposibilidad de que los historiadores de hoy reniéguen de la teoría social, la filosofía, el psicoanálisis o la biogenética.[27] Por supuesto, se trata de historiadores en los que la distinción entre modernidad y posmodernidad se hace irrelevante. Tales son los casos de Aricó, Chartier, Halperin Donghi, Hartog, LaCapra, Levi, Mallon, Zermeño y Zorin.

Un cuarto y último criterio consistió, como ya lo hemos señalado, en diseñar la antología para lectores universitarios y profesionales de la historia. Procura servir como apoyo de una formación especializada mediante una cartografía que guíe al lector por el laberinto de las discusiones que sostienen actualmente los historiadores y que, de manera simplificadora, podría verse como otra distinción binaria del sistema comunicacional historiográfico entre modernidad y posmodernidad. Sin embargo, creemos que tal esquematismo sólo es el caparazón metanarrativo de los conceptos de realidad y ficción. A fin de cuentas, la utilidad didáctica de cualquier análisis historiográfico radica en lo que la historiadora Florencia E. Mallon identifica como "la relación entre la teoría y la complejidad histórica".[28]

Conocimiento historiográfico y complejidad narrativa

El orden expositivo de los textos no se propuso seguir una secuencia cronológica. Los autores escogidos mantienen, entre 1988 y 2003, muchas interrelaciones e incluyen diferentes generaciones de histo-

[27] Se trata a fin de cuentas de la reflexividad historiográfica. Véase Dosse, *Temps*, 1999.

[28] Mallon, "Busca", 1997, p. 575.

riadores que se remontan a los años sesenta del siglo XX. Evidentemente, dejamos fuera a diversos autores que han protagonizado el debate historiográfico contemporáneo, como Paul Veyne, Michel Foucault, Michel de Certeau, Hayden White, Richard Rorty, Edmundo O'Gorman e inclusive a los historiadores indios de la subalternidad.[29] Esto obedece a que en lugar de reproducir textos ya muy conocidos preferimos enfocarnos en los procedimientos de interpretación del pasado en su modo más historiográfico. Hemos creado distintos niveles de observación escogiendo autores que van desde Rusia y Alemania, Australia e Italia, hasta Estados Unidos, México y Argentina.

Nuestra antología comienza su primera unidad temática con el ensayo de Frank Ankersmit, "Historiografía y posmodernismo", de 1989, porque dibuja con claridad una nueva configuración sobre el trabajo de la escritura histórica.[30] Sintetiza con agudeza el impacto del "giro lingüístico" sobre el texto histórico. Este ensayo va acompañado, a su vez, de una reseña crítica de Luis Vergara "¿Un futuro sin historia? Un debate entre Perez Zagorin y Keith Jenkins (1999-2000)", publicado en la revista *Historia y Grafía*,[31] que contextualiza el debate sostenido entre Ankersmit, Perez Zagorin y Keith Jenkins en la revista *History and Theory*.[32]

En la era posmodernista concebida por Ankersmit la información se multiplica, de ahí que ya no sea posible aspirar a la culminación de alguna información concebida genealógicamente. No hay soluciones a problemas historiográficos predeterminados, sólo una mayor complejidad interpretativa que incluye también una complejidad de tramas. Ankersmit observa en el posmodernismo historiográfico, particularmente incubado en la denominada "historia de las mentalidades", una especie de temporada otoñal de la historiografía occidental. Esto es, no se trata del fin de la historia, sino de los esencialismos.

[29] Con respecto a la subalternidad, véase Zermeño, *Cultura*, 2002, pp. 111-139. También Lal, "Subaltern", 2002, pp. 237-270; Dube, *Pasados*, 1999. Para una crítica de los estudios poscoloniales, véase Spivak, *Critique*, 1999.

[30] Ankersmit, "Historiography", 1989, vol. XXVIII, pp. 137-153; Ankersmit, *History*, 1994, y Ankersmit y Kellner, *New*, 1995.

[31] Vergara, "¿Futuro?", 2001, pp. 295-306. También Vergara, "Ética", 2000, pp. 49-96.

[32] Perez, "Historiography", 1990, vol. XXIX, pp. 263-274; Ankersmit, "Reply", 1990, vol. XXIX, pp. 275-296.

A este texto provocador, que condujo a darle plena legitimidad al término posmodernidad historiográfica, lo sigue la sección introductoria de una reflexión historiográfica reciente, emprendida por el historiador Guillermo Zermeño en el 2002: "La historiografía, entre la teoría y la investigación histórica".[33] En su libro, Zermeño concluye que: "El principal problema que enfrenta la historiografía moderna –abierto en esta investigación– sigue siendo cómo acabar de entender el funcionamiento de la historiografía en las sociedades modernas."[34] Ese funcionamiento atañe –desde nuestra perspectiva– a la temporalidad de la forma escritura que funge como una mediación necesaria con lo real. En el mundo moderno de las relaciones y las formas, los impresos y los gabinetes de historia natural posibilitaron la construcción de una observación científica moderna con prácticas y tradiciones que han cambiado social y temporalmente. Zermeño no plantea como alternativa de solución el retorno a los "grandes maestros", ni mucho menos la restauración de rancios tribunales de cuestionable justicia. Su propuesta consiste en "obtener una comprensión más compleja de los problemas que aquejan al presente". En esa complejidad, ni siquiera otro corte epistemológico "equivaldría necesariamente a un paso ascendente en la evolución histórica".[35] El conocimiento histórico encuentra en su escritura la problemática de la relación entre forma, escritura, referente y sentido.

Lejos de situar el problema conceptual de la modernidad en las metanarrativas, Zermeño sigue otro camino: comprenderla como concepto histórico en el marco observacional de "cultura moderna". Zermeño se aproxima a la tesis de que la posmodernidad es sólo otra fase diferente de la crítica en la modernidad. Su estudio sugiere la aceptación de la pluralidad de las modernidades, lo que establece la necesidad de convertir la cultura, la historia y la modernidad misma en categorías históricas. La historiografía moderna, para Zermeño, no es sino "una práctica cultural que crea un nuevo sentido de temporalidad fundada en la escritura".[36]

[33] Zermeño, *Cultura*, 2002, pp. 21-37. También Zermeño, *Pensar*, 1994, y "Crítica", 1999, pp. 75-93.

[34] Zermeño, *Cultura*, 2002, p. 231.

[35] *Ibid.*, p. 232.

[36] *Ibid.*, p. 23.

La siguiente lectura la tenemos con el fructífero ensayo "Postmodernismo y la crisis de la modernidad", de las historiadoras Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, quienes representan en buena medida la recepción estadunidense del giro cultural europeo.[37] Se trata de un capítulo inserto en un libro que revisa con claridad y ponderación el desafío posmoderno a la tesis de la objetividad histórica conforme al paradigma científico que la produjo. Su reflexión muestra que la denominada historia social estadunidense, emergente en los años sesenta y setenta, consistió en la primera crítica profesional al paradigma rankeano, de vida muy prolongada en las instituciones universitarias estadunidenses.[38] Muchas de esas universidades tampoco fueron ajenas a las convulsiones sociales y políticas de su tiempo. Para un lector mexicano, o de otros países latinoamericanos, resulta cada vez más imperiosa la comprensión del mundo intelectual e historiográfico de Estados Unidos. En particular, porque en ese país hay una producción historiográfica profesional sobre las "historias" de América Latina.[39] Entre los historiadores de la América anglosajona y la América ibérica y luso-portuguesa se impone cada vez más la necesidad de la mirada compartida, y, por lo tanto, de la reciprocidad cultural de la crítica historiográfica. Esa mirada compartida exige necesariamente una nueva lectura de los enfoques poscoloniales dominantes.

Por otra parte, el trabajo de Appleby, Hunt y Jacob permite observar una distinción crucial entre dos tipos de "historia cultural": una que se inclina por el establecimiento de tópicos historiográficos, a la usanza historicista, y otra que mantiene estrecha cercanía con la crítica literaria, el constructivismo, el posestructuralismo y el deconstruccionismo. Appleby, Hunt y Jacob se muestran escépticas sobre la quimera posmodernista, aunque consideran insostenible un concepto extralingüístico de la experiencia material y social.

[37] Appleby et *al.*, "Postmodernism", 1995, pp. 198-237. Otras obras de estas historiadoras: Appleby, *Liberalism*, 1992, e *Inheriting*, 2001; Hunt, *Politics*, 1986, y *New*, 1989; Bonell y Hunt, *Cultural*, 1999; Jacob, *Scientific*, 1997.

[38] Novick, *Noble*, 1997.

[39] Véanse los trabajos de Mayer, *Descubrimiento*, 1992, y Matute, *Historiografía*, 1992. Para otros estudios de miradas compartidas véase Arriaga et *al.*, *Estados Unidos*, 1991, y, más recientemente, Libura, Morales y Velasco, *Ecos*, 2004.

El ensayo de François Hartog, "El arte de la narración histórica",[40] ahonda sobre aquello que las historiadoras estadunidenses vislumbran como el problema central de toda historiografía: la cuestión narrativa. Para Hartog, la historia de Braudel y los *Annales* proclama el abandono del relato, y se pregunta si será suficiente con evocar el regreso del acontecimiento y del individuo para concluir en un retorno al relato. El artículo de Hartog está lleno de paradojas. En todo caso, para él, la historia moderna renuncia a la narración sin preguntarse por el relato mismo. En los *Annales* no hay en realidad superación alguna de la narración, sino sólo su ocultamiento. "*Renunciar a la historia-narración*", afirma Ricoeur, "es decir, a la historia episódica, no era abandonar el relato, sino simplemente a una forma particular de relato".[41] El giro lingüístico hizo que la historia fuese "tratada como (no reducida a) un texto".[42]

Para que el lector pueda aproximarse a la tradición historiográfica de Hartog, hemos incluido el texto de Jean Boutier y Dominique Julia, "Apertura: ¿en qué piensan los historiadores?",[43] por considerarlo un ensayo historiográfico que da cuenta de las transformaciones sufridas por los *Annales* después de 1989. El debate en torno a las *mentalités* y la cuestión cultural, durante los setenta y ochenta, hizo que la historiografía se desplazara a una postura más hermenéutica (interpretativa). A eso se le ha dado en llamar también posestructuralismo. La autocrítica generacional de Boutier y Julia ofrece una mirada fresca sobre el mundo editorial y el mercado de lectores de historia en la Francia de los noventa.

Los siguientes capítulos se integran por los textos de Georg G. Iggers, "Lawrence Stone y 'The Revival of Narrative'", "El giro lingüístico: ¿el fin de la historia como disciplina académica?" y "Desde la perspectiva de los años noventa".[44] Iggers no prescinde de una noción de realidad histórica con reminiscencias del historicismo-positivista, pero tampoco menosprecia el desafío que ha implantado la teoría literaria para una

[40] Hartog, "Art", 1996, pp. 184-194. También Hartog, *Memoria*, 1999 y XIX, 2001.

[41] Hartog, "Art", 1996, p. 192.

[42] *Ibid.*, p. 193.

[43] Boutier y Julia, "Ouverture", 1996, pp. 13-54. Boutier, *Plans*, 2002; Dupront *et al.*, *Geneses*, 2000.

[44] Iggers, *Historiography*, 1997, pp. 97-100 y 118-140. Del mismo autor, *New*, 1984, y *German*, 1984.

nueva acepción de la verdad histórica. En su reseña crítica, Richard J. Evans nos dice que Iggers pretende imponernos un criterio canónico y eurocéntrico para comprender el desafío posmoderno en la historiografía desde una perspectiva empapada también de posiciones ideológicas. A pesar de ello, tales prejuicios modernos ilustran la recepción alemana del punto de viraje dado por el posestructuralismo.[45]

Otro balance sugerente es el realizado por el historiador Keith Windschuttle en su ensayo intitulado "Una crítica al giro posmoderno en la historiografía occidental".[46] Windschuttle enarbola una de las posturas antiposmodernas más enjundiosas. Según su postura, el posmodernismo filosófico no ha sido fructífero en absoluto para la historiografía, sino al contrario, se ha convertido en un callejón desprovisto de luz que sólo conduce a una muerte segura. Inclusive Windschuttle le atribuye al posmodernismo historiográfico el debilitamiento de la conciencia histórica nacional, entre otras cosas. Con este autor se manifiesta mejor que con nadie la polarización entre un realismo tradicional y una realidad interpretada hermenéuticamente. A pesar de ello reconoce que el posmodernismo ha contribuido a una revisión exhaustiva de los procedimientos de los historiadores.

Algunos diálogos

Los prejuicios decimonónicos de Windschuttle contra la influencia de la filosofía en la historiografía adquieren otra dimensión en el texto de Roger Chartier "Filosofía e historia: un diálogo", con que da inicio la segunda unidad temática de esta antología.[47] Roger Chartier representa al historiador formado por los *Annales*, pero de una era pos-*Annales* que aboga por una nueva relación de la historia con la filosofía. Como se recordará, en los modelos explicativos del marxismo o de los *Annales* de Braudel la experiencia social será, por definición, siempre un nivel primario. Constituirá, de algún modo, el presentido de

[45] Evans, "Historicism", 2002, pp. 79-87; también *Defense*, 2000.

[46] Windschuttle, "Critique", 2002, pp. 271-286. Para una comprensión profunda de su postura, Windschuttle, *Killing*, 1996.

[47] Chartier, "Filosofía", 1998, pp. 85-104. Entre sus obras más conocidas véase *Mundo*, 1992, y *Libros*, 1993. Más recientemente, *Bord*, 1998.

toda situación intelectual ante el mundo. Roger Chartier y Jacques Revel,[48] rechazarán tajantemente la caracterización de *mentalité* como parte de un supuesto último nivel de la experiencia histórica. Para ellos, no es ningún nivel secundario en absoluto, sino una determinante primaria de la realidad histórica. Para Roger Chartier las representaciones del mundo social en sí mismas son las constituyentes de la realidad social, "no hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones, contradictorias y enfrentadas, por las cuales los individuos y los grupos dan sentido al mundo que les es propio".[49] Las relaciones económicas y sociales no determinan las culturales, sino que ellas mismas son campos de práctica cultural y producción cultural que no pueden explicarse deductivamente en referencia con una dimensión extracultural de la experiencia.

En el viraje hacia la investigación de las prácticas culturales, Roger Chartier y Jacques Revel fueron fuertemente influenciados por la crítica de Foucault a los presupuestos fundamentales de la historia social. Foucault había ya mostrado la imposibilidad de que hubiese objetos intelectuales naturales. Como Roger Chartier afirmó, "La locura, la medicina, el Estado no son categorías pensables en el modo de lo universal y de las que cada época particularizaría el contenido".[50] Están históricamente dados como objetos discursivos, sujetos a cambios, por lo que tampoco pueden proveernos de un método histórico fundacional trascendente o universal. Al mismo tiempo, hay similitudes entre Foucault y las primeras dos generaciones de los *Annales*, pues todos participaron del desplazamiento del sujeto individual de la historia en busca de reglas anónimas que rigen las prácticas colectivas. En realidad, tal desplazamiento había sido producto del estructuralismo en el conjunto de las ciencias sociales. A diferencia de esas primeras generaciones de los *Annales*, Foucault fue abiertamente antipositivista. No creía que las ciencias sociales pudieran estar unidas en la investigación de la naturaleza del hombre, precisamente porque rechazaba un concepto de hombre y la posibilidad de un método universal. Foucault también rechazó ofrecer un análisis causal y negó la

[48] Además, Revel y Hunt, *Histories*, 1995, t. 1; Revel y Levi, *Political*, 2002.
[49] Chartier, *Mundo*, 1992, p. 49.
[50] *Ibid.*, p. 42.

validez de cualquier relación reduccionista entre formaciones discursivas y sus contextos sociopolíticos. Al mismo tiempo, estaba en contra de la investigación de los orígenes, pues sus genealogías no requerían el aterrizaje usual en la economía, la política o la cultura.

Para Chartier, el historiador por excelencia de las prácticas de lectura y del concepto de representación social, tampoco es suficiente el rechazo a la posición "textualista" de Hayden White,[51] sino que se hace necesario elaborar otra alternativa que fundamente la idea de un estatuto particular del conocimiento histórico, lo que ha resultado muy difícil en la medida en que los historiadores han abandonado toda epistemología de la conciencia entre los hechos y su representación en el relato histórico. Por este motivo, elegimos un ensayo de Chartier que propugna por el establecimiento de un diálogo entre filosofía e historia, lo que conduce a evaluar las incomprensiones recíprocas y sus razones. Ello obliga a una revisión exhaustiva de Michel Foucault, Paul Ricoeur, Paul Veyne y Michel de Certeau, entre muchos otros, pues para Chartier resulta fundamental la idea de que no puede haber objetos históricos preexistentes a las relaciones que los constituyeron, ni tampoco campos del discurso o de la realidad delimitados de manera invariable. Por supuesto, no resulta viable negar el pasado que fue. La relación con la filosofía permite, por lo tanto, inscribir los debates metodológicos en problemas epistemológicos más amplios, cuyo propósito sea el régimen de conocimiento propio de la historia.

Las lecturas siguientes son las del historiador ruso Andrey Zorin, "Ideología, semiótica y Clifford Geertz: algunas reflexiones rusas"[52] y del italiano Giovanni Levi, "Los peligros del geertzismo",[53] que revisan la influencia del célebre antropólogo estadunidense, particularmente en los estudios históricos. Se trata de dos textos contrapuestos, pues mientras Zorin resalta sus beneficios al concepto de ideología, Levi nos advierte de los peligros de la semiotización cultural cuando no se toman en cuenta las especificidades del conocimiento histórico. El riesgo del

[51] Véase Chartier, "Cuatro", 1994, pp. 231-248; White, "Respuesta", 1995, pp. 317-332, y Chartier, *Cultura*, 1999.

[52] Zorin, "Ideology", 2001, pp. 57-73.

[53] Levi, "Perill", 1995, pp. 241-250. También, Levi, *Pouvoir*, 1990, y Revel y Levi, *Political*, 2002.

textualismo antropológico e histórico conduce a pensar homogéneamente los sistemas simbólicos y las apropiaciones culturales.

En cambio, para Zorin, el trabajo de Geertz permite una reelaboración enriquecida del concepto de ideología en el contexto de la historia cultural rusa de tradición posmarxista. La obra de Marx legó al siglo XX el concepto de ideología como un problema abierto, mismo que fue abordado lúcidamente tanto por Georg Lukács, como por Karl Mannheim. Para Zorin, la nueva sociología del conocimiento permitirá otorgarle al concepto de ideología un estatuto teórico, a partir del cual Geertz intentará la aproximación semiótica de la cultura. En tal intento, las ideologías serán concebidas como sistemas de símbolos interactuantes.

Latinoamérica, una perplejidad teórica y subalterna

Ya que hemos abordado la recepción rusa de Geertz, conviene recordar que fue en torno al caso ruso que Karl Marx se planteó la posibilidad de un Estado sin un principio de clase identificable, es decir, donde el Estado encuentra su razón de ser en sí mismo. Funciona sólo como un reproductor de poder. Desde este punto de vista, la historia latinoamericana, como otras tantas historias de "países periféricos", ha sometido a retos teóricos no sólo al marxismo, sino también al liberalismo. Con respecto al tema de la modernidad capitalista y republicana, una gran perplejidad teórica caracteriza al siglo XX latinoamericano.[54] En Hispanoamérica el tema de las formaciones estatales aparece como "invertido". La sociedad y la nación no son la resultante de un proceso económico, sino que aparecen como producidas desde el Estado y sus instituciones culturales.

En esta esfera de perplejidad teórica ha resurgido el pensamiento de Antonio Gramsci, cuya recepción latinoamericana ha dado, desde la década de los años setenta, frutos inesperados para las denominadas historiografías social, cultural y política.[55] Por ese motivo, esta ter-

[54] La obra del historiador hispano francés François-Xavier Guerra actualizó el tema de la inmersión de México en la modernidad occidental. Guerra, *México*, 1988; *Modernidad*, 1995, pp. 19-84 y 275-318; "Soberano", 1999, pp. 33-61, y Annino y Guerra, *Inventando*, 2003.

[55] Al respecto, Joseph y Nugent, *Aspectos*, 2002.

cera unidad temática se integra por tres textos que discurren sobre la influencia gramsciana y sus límites en la historiografía latinoamericana, particularmente en torno a los conceptos de hegemonía, consenso y clases subalternas.

El texto del ensayista político e historiador argentino José Aricó, "¿Por qué Gramsci en América Latina?"[56] publicado en 1988, forma parte de una tradición marxista académica precursora de la corriente de la subalternidad historiográfica.[57] José Aricó fue un marxista independiente y uno de los estudiosos más exigentes de las ideas socialistas en América Latina. También fue uno de los promotores de la experiencia editorial cordobesa, en Argentina, de *Pasado y Presente*, publicada en los años 1963-1965, y continuada posteriormente con la serie de los *Cuadernos de Pasado y Presente*. Aricó aprovechó su exilio mexicano durante el tiempo oscuro de la última dictadura argentina de 1976-1983 difundiendo un enfoque del marxismo que me atrevo a caracterizar como hermenéutico.

En una América Latina dominada por dictaduras militares depredadoras, la crítica gramsciana del marxismo-leninismo y del althusserianismo hizo posible pensar de un modo teóricamente fructífero la historia de un continente ya de por sí conceptualmente problemático.[58] La perplejidad teórica tanto del marxismo como de otras teorías provenientes de Europa occidental hacía aparecer a América Latina como un continente "sin teoría". Sin embargo, tanto el historiador mexicano Edmundo O'Gorman, con su perspectiva heideggeriana sobre la "invención de América" y el trauma de la modernidad de México, como el gramsciano José Aricó, buscaron respuestas creativas a esa falacia.[59]

En un estilo persuasivo, escribió Aricó: "En la redefinición de la historia del país y de la caracterización del papel de la revolución mexicana en la conformación del Estado moderno el conocimiento de Gramsci ha desempeñado un papel si no decisivo, por lo menos importante."[60] Es decir, la revolución mexicana vino a redefinir la inserción

[56] Aricó, "¿Gramsci?", 1988, pp. 83-126.

[57] Dube, *Pasados*, 1999, y *Sujetos*, 2001. Una introducción general a la historiografía subalterna puede verse en Zermeño, *Cultura*, 2003, pp. 111-139.

[58] Aricó, "Disquisiciones", 1982, pp. 25-44, y *Marx*, 1982.

[59] O'Gorman, *Invención*, 1977, y *México*, 1977.

[60] Aricó, "¿Gramsci?", 1988, p. 103.

de los mexicanos en términos de una modernidad culturalmente hegemónica. Para Aricó, "el hilo rojo que recorrerá todo el pensamiento de Gramsci" será una sola y misma preocupación: cómo lograr una organización del mundo popular subalterno que esté en condiciones de estructurar, no sobre la base de la fuerza, sino sobre el consenso, una voluntad nacional-popular capaz de enfrentarse con éxito a la hegemonía de las clases dominantes. De esta manera, el concepto de hegemonía aparece como medular para el estudio de los procesos políticos contemporáneos ya no únicamente de la historia de la revolución mexicana, sino de la formación de las naciones modernas en Latinoamérica. Así parece haberlo demostrado el libro de Florencia E. Mallon, *Peasant and Nation*,[61] que ha generado una importante polémica en las páginas de la revista *Historia Mexicana*.

De esa polémica, escogimos los textos del historiador argentino Tulio Halperin Donghi, "Campesinado y nación",[62] y su respuesta por la propia Florencia Mallon, "En busca de una nueva historiografía latinoamericana: un diálogo con Tutino y Halperin",[63] los cuales muestran, por un lado, la importancia del pensamiento gramsciano en la construcción de una corriente latinoamericana de la subalternidad y, por el otro, permiten una reflexión intensa sobre los retos teóricos de la historiografía. Ya en el prólogo de una de sus obras más conocidas, Tulio Halperin Donghi reflexionaba: "Una historia de Latinoamérica independiente: he aquí un tema problemático. Problema es ya la unidad del objeto mismo [...]."[64] Tanto en la historiografía positivista liberal como en la marxista se había aceptado que el nacionalismo y la formación del Estado moderno habían sido un producto de las elites económicas y políticas. El trabajo de Mallon refuta esta tesis enfatizando el protagonismo de las clases subalternas en la formación de los Estados nacionales en la América Latina de los siglos XIX y XX. En este debate participó también el historiador estadunidense John Tutino, cuya postura recoge correctamente Mallon.

[61] Mallon, *Peasant*, 1995. También "Reflexiones", 2002, pp. 105-142; "Time", 1999, pp. 331-351, y Mallon *et al.*, *Confronting*, 2000.

[62] Halperin, "Campesinado", 1997, pp. 503-530.

[63] Mallon, "Busca", 1997, pp. 563-580.

[64] Halperin, *Historia*, 1975, p. 7; *Reforma*, 1985, y "Economía", 1991, t. 6, pp. 3-41.

El debate Halperin-Mallon permite un balance crítico de la historiografía latinoamericana y estadunidense en un campo de fuerza determinado por la mirada compartida. Mallon afirma:

> Mis intentos de "abrir campo" en las tradiciones teóricas asociadas al marxismo no vienen de la tradición inocente estadunidense, como lo sugiere Halperin, sino más bien de un encuentro con estas diásporas latinoamericanas y con el movimiento estadunidense en solidaridad con los pueblos americanos. Ambas tienen una tradición más larga de lo que suponíamos en el cono sur latinoamericano cuando yo crecía en Chile y Argentina.[65]

La experiencia afectiva

La cuarta unidad temática de esta antología se forma con otros dos textos polémicos, el de Dominick LaCapra, "Escritura de la historia, escritura del trauma",[66] y el de Hans Ulrich Gumbrecht, "Acerca de los usos decentes de la historia".[67] Así como fue problematizada una noción extracultural de la experiencia material y social, fundamentalmente por parte de la teoría de la recepción estética, con LaCapra puede reinsertarse una noción semiológica del concepto de experiencia afectiva, pasando por la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud. El Holocausto judío o las bombas de Hiroshima y Nagasaki representan ejemplos primordiales de traumas colectivos para plantear el problema del aprisionamiento del presente por el pasado, lo cual afecta las categorías de representación, memoria y olvido.

El rescate o la aplicación de conceptos psicoanalíticos para el análisis histórico acarrea varios interesantes problemas que son analizados brillantemente por LaCapra. En particular, el concepto de transferencia, una de las aportaciones más genuinas de la terapia analítica, le permite replantear el problema de la observación histórica.[68] Este

[65] Mallon, "Busca", 1997, p. 577.

[66] LaCapra, "Writing", 2001, pp. 1-42. Esta obra resume aportaciones de trabajos anteriores como *Representing*, 1996, y *History*, 1998.

[67] Gumbrecht, "*Decent*", 2001, pp. 117-127; *1926*, 1997, y *Powers*, 2003.

[68] Para otras combinaciones semejantes entre psicoanálisis e historia, véase Le Gaufey, *Anatomía*, 2000, y Cornaz, *Escritura*, 1998.

trabajo, además, polemiza con el constructivismo radical, especialmente con los trabajos de Hayden White y Ankersmit.

Por su parte, Gumbrecht, filólogo e historiador de origen alemán, plantea la necesidad de considerar al trauma no solamente en el plano de la elaboración racional de un freudismo que él considera trasnochado, sino de recuperarlo fenomenológicamente. Aunque su reseña se refiere a un trabajo distinto del que aquí publicamos, no es ajeno a su planteamiento teórico general ni mucho menos. La reseña de Gumbrecht sirve, además, de complemento al de Iggers, pues reconstruye también las tendencias dominantes de la historiografía alemana después de la segunda mitad del siglo XX.

TEORÍA SOCIAL Y HERMENÉUTICA

Para la quinta y última unidad temática se escogió el ensayo del historiador Alfonso Mendiola, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado",[69] cuya reflexión introduce de modo genuino la importancia de la teoría social sistémica en la historiografía, en particular de la obra de Niklas Luhmann.[70] Desde su influencia, Mendiola abre una formulación diferente de la planteada por el esquematismo modernidad-posmodernidad. A Mendiola le interesa conocer bajo cuáles esquemas de observación se construye la realidad en distintas épocas históricas. La noción de cultura no es entendida como un subsistema de la sociedad, como lo son la economía, la política, la familia o el arte, sino un modo de observar cómo se observa.

Luhmann es un autor tan complejo y original como Foucault o White y poco conocido en México. Su teoría de los sistemas sociales ha abrevado en la fenomenología de Husserl, especialmente sobre la categoría de sentido; en los trabajos de Talcott Parsons; en la cibernética de las relaciones sistema-entorno; en el constructivismo de Heinz von Foerster que prosiguen los estudios científicos de los chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela y, finalmente, en los planteamientos de las leyes de la forma de George Spencer Brown.

[69] Mendiola, "Giro", 2000, pp. 181-208. Véanse *Bernal*, 1995, y *Retórica*, 2003.
[70] Luhmann, *Ciencia*, 1996; *Sistemas*, 1998, y *Observaciones*, 1997.

Para Luhmann lo propio de los sistemas sociales es que están constituidos por pura comunicación: éste es su modo de operar. Por ello, para Mendiola el constructivismo, "al participar del llamado 'giro lingüístico'", aporta algo nuevo a la epistemología moderna, que se puede resumir en la siguiente tesis: "el soporte del conocimiento no es la conciencia sino el proceso comunicativo".[71]

Conclusiones generales

La hibridez de los modelos para "hacer historia cultural" viene dada más por las posturas teóricas y los objetos de estudio concretos que por las parcelas historiográficas autoevidentes. No hay, en consecuencia, una sola historia cultural, sino un espectro amplio de posiciones que abarcan desde el humanismo hasta el neohistoricismo. El encuentro entre diferentes líneas teóricas y disciplinas sociales ha enriquecido en los últimos años el análisis cultural.

Un ejemplo representativo de esta relectura implantada por el "giro cultural" en la historiografía sobre temas que se consideraban ya suficientemente estudiados, lo encontramos en Roger Chartier. Para él,

> la historia intelectual parece haber llegado demasiado tarde para sustituir las designaciones tradicionales (historia de la filosofía, historia literaria, historia del arte, etc.) y quedado sin impacto frente a un nuevo vocabulario creado en esencia por los historiadores de los *Annales*: historia de las mentalidades, psicología histórica, historia social de las ideas, historia sociocultural, etc.[72]

Esta aseveración expresa con nitidez la imbricación existente entre nacionalidades, temas y aplicaciones metodológicas dentro del campo de la historia intelectual. Para Chartier, los esquemas binarios con los que se acostumbraba estudiar la cultura (erudito/popular, creación/consumo, realidad/ficción, etc.) han perdido prestigio y, de hecho, su problematización configura un nuevo espectro de alternativas de investigación. En particular, su concepción de que todo consumo es una

[71] Mendiola, "Giro", 2000, p. 207.
[72] Chartier, Mundo, 1992, p. 13.

producción obliga a la reconsideración de los planteamientos sobre la reproducción simbólica.

La lectura es un acto creativo en sí mismo, y la dinámica de las numerosas percepciones sociales disuelve la frontera entre lo erudito y lo popular. De esta manera, Chartier traslada el problema del análisis histórico del proceso escriturístico (al modo en que lo concibió Michel de Certeau) al proceso de lectura. El historiador se pregunta ¿qué es leer? ¿Quién lee, cómo y dónde? El análisis de lo cultural abarca no únicamente los contenidos (los aspectos semióticos o interpretativos), sino también los cuerpos materiales (los medios y los espacios) y las prácticas sociales (los contextos y las relaciones societales) que les confieren sentido. De esta manera, la denominada "historia cultural" queda convertida en una frontera nómada, un territorio de continuo tránsito entre diversas corrientes historiográficas, sociológicas y antropológicas.

Si lo que se identifica como historia cultural ya no es un tópico ilustrativo autoevidente, sino que representa un momento crítico en la relectura de la historia que escriben los historiadores, ello obedece a sus características más creativas. En un cuento ya clásico por sus virtudes neoplatónicas, Jorge Luis Borges advertía en 1939, en "Pierre Menard, autor del Quijote", esa condición fatal de la historia como lectura: "*Menard* [dice Borges] [...] no define la historia como indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió".[73] A Menard, según Borges, debemos el enriquecimiento del "arte detenido y rudimentario de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas".[74]

En forma análoga a *Rayuela*, de Julio Cortázar, esta antología puede ser leído por sus páginas últimas sin perder coherencia alguna. No hay una exposición lineal de los problemas planteados ni se pretende una superación definitiva de los mismos. Diferentes capítulos ofrecen códigos de entrada y salida por los que se pueden hacer aproximaciones diferenciadas a la problemática de la verdad historiográfica y sus relaciones con los puntos ciegos de sus observadores.

[73] Borges, *Obras*, 1980, t. I, p. 432.
[74] *Ibid.*, p. 433.

Además de la extensa bibliografía citada en esta introducción, se ha incluido al final de la antología una bibliografía complementaria que consideramos imprescindible para el seguimiento de la historiografía contemporánea.

Bibliografía

ACERO, JUAN JOSÉ (ed.), *Filosofía del lenguaje. Semántica*, Madrid, Trotta, 1998, t. 1.

ANKERSMIT, FRANK R., "Historiography and Postmodernism", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. XXVIII, núm. 2, 1989, Middletown, Connecticut, pp. 137-153.

____________, "Reply to Professor Zagorin", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. XXIX, núm. 3, 1990, Middletown, Connecticut, pp. 275-296.

____________, *History and Tropology*, Berkeley, University of California Press, 1994.

____________ y HANS KELLNER (comps.), *A New Philosophy of History*, London, Reaktion Books, 1995.

ANNINO, ANTONIO y FRANÇOIS-XAVIER GUERRA (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*, México, FCE, 2003.

APPLEBY, JOYCE, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge, Massachussetts, Londres, Harvard University Press, 1992.

____________, *Inheriting the Revolution. The First Generation of Americans*, Cambridge, Massachussets, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

____________, LYNN HUNT y MARGARET JACOB, "Postmodernism and the Crisis of Modernity" en *Telling the Truth about History*, Nueva York y Londres, W. W. Norton & Company, 1995, pp. 198-237.

ARRIAGA, VÍCTOR *et al.* (comps.), *Estados Unidos vistos por sus historiadores*, México, Instituto Mora/UAM, 1991, 2 tomos.

ARICÓ, JOSÉ, "Disquisiciones en torno a un concepto problemático" en ENRIQUE MONTALVO (coord.), *Nación, Estado e ideología en las formaciones precapitalistas (ponencias)*, México, INAH, 1982 (Cuaderno de Trabajo, 41).

____________, "¿Por qué Gramsci en América Latina?" en *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad,

AVELLA, ISABEL, "Michel de Certeau y los debates de la historia económica francesa", *Historia y Grafía*, núm. 18, 2002, pp. 191-216.

BAJTIN, MIJAIL, *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1995, 4a. reimp. (Alianza Universidad).

BARROS, CARLOS (ed.), *Historia a Debate. Actas del II Congreso Internacional "Historia a Debate"*, A Coruña, España, 2000, 3 vols.

BARTHES, ROLAND, "El discurso de la historia" en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1987, pp. 163-178 (edición original en francés 1984).

BÁTIZ, JOSÉ ANTONIO *et al.*, *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, México, UNAM, 1995.

BLUMENBERG, HANS, "El paradigma, gramaticalmente" en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1999, pp. 159-164 (edición original en alemán 1981).

BONELL, VICTORIA E. y LYNN HUNT (comps.), *Beyond the Cultural Turn*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1999.

BORGES, JORGE LUIS, *Obras completas*, España, Bruguera, 1980, t. I.

BOUTIER, JEAN, *Le plans de Paris des origins (1493) a la fin du XVIII[e] siècle*, París, Bnf, Bibliotheque Nale, 2002.

__________ y DOMINIQUE JULIA, "'Ouverture': À quoi pensent les historiens?" en *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'Histoire*, París, Éditions Autrement, 1996, pp. 13-54.

BURKE, PETER, *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1993 (edición original en inglés 1990).

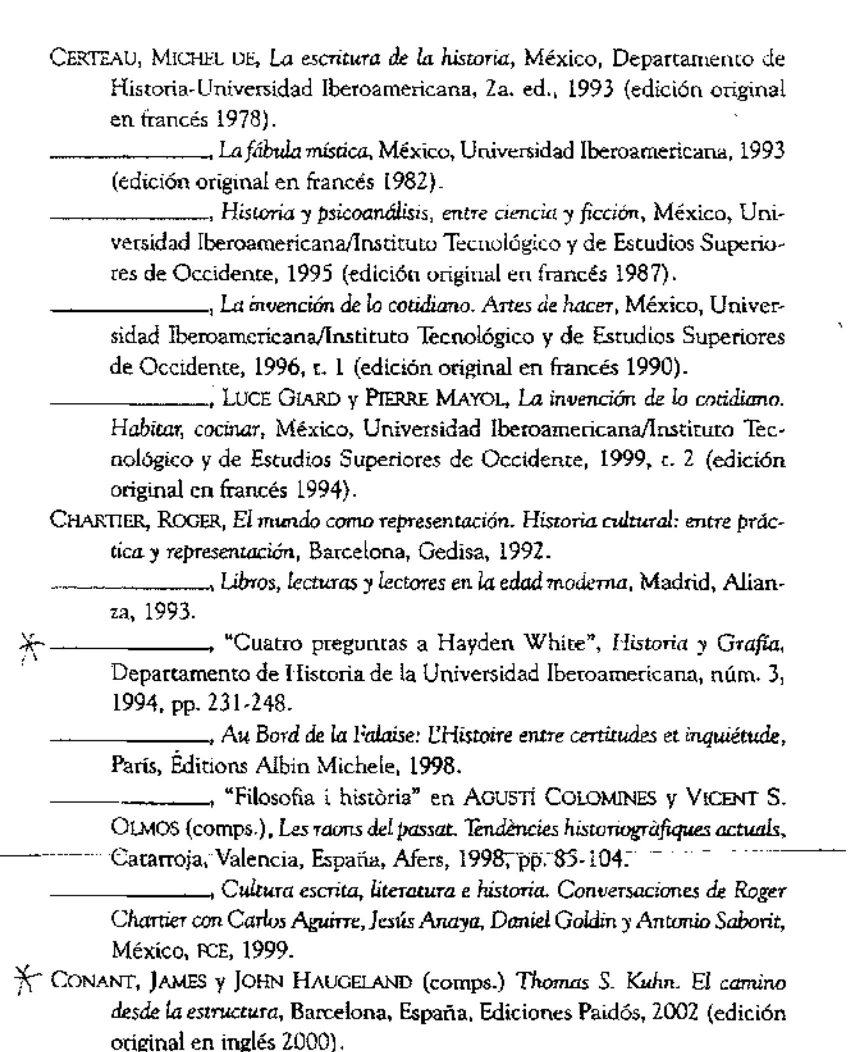
__________, *Varieties of Cultural History*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1997.

__________, *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, Barcelona, España, Ediciones Paidós Ibérica, 2002 (edición original en inglés 2000).

BURKHARDT, JACOB, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Biblioteca Edaf, 1982 (edición original en alemán 1860).

CASULLO, NICOLÁS (comp.), *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Punto Sur Editores, 1989.

CASULLO, NICOLÁS, RICARDO FORSTER y ALEJANDRO KAUFMAN, *Itinerarios de la modernidad*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997.



CERTEAU, MICHEL DE, *La escritura de la historia*, México, Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana, 2a. ed., 1993 (edición original en francés 1978).

———, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1993 (edición original en francés 1982).

———, *Historia y psicoanálisis, entre ciencia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1995 (edición original en francés 1987).

———, *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1996, t. 1 (edición original en francés 1990).

———, LUCE GIARD y PIERRE MAYOL, *La invención de lo cotidiano. Habitar, cocinar*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1999, t. 2 (edición original en francés 1994).

CHARTIER, ROGER, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.

———, *Libros, lecturas y lectores en la edad moderna*, Madrid, Alianza, 1993.

———, "Cuatro preguntas a Hayden White", *Historia y Grafía*, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, núm. 3, 1994, pp. 231-248.

———, *Au Bord de la Falaise: L'Histoire entre certitudes et inquiétude*, París, Éditions Albin Michele, 1998.

———, "Filosofia i història" en AGUSTÍ COLOMINES y VICENT S. OLMOS (comps.), *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*, Catarroja, Valencia, España, Afers, 1998, pp. 85-104.

———, *Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre, Jesús Anaya, Daniel Goldin y Antonio Saborit*, México, FCE, 1999.

CONANT, JAMES y JOHN HAUGELAND (comps.) *Thomas S. Kuhn. El camino desde la estructura*, Barcelona, España, Ediciones Paidós, 2002 (edición original en inglés 2000).

COOPER, FREDERICK *et al.* (comps.), *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capistalist World System in Africa and Latin America*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2000.

CORNAZ, LAURENT, *La escritura o lo trágico de la transmisión*, México, École Lacanienne de Psychanalyse, 1998 (edición original en francés 1994).

DASCAL, MARCELO (comp.), *Filosofía del lenguaje. Pragmática*, Madrid, Trotta, 1999, t. 2.

DEANS-SMITH, SUSAN y GILBERT M. JOSEPH, "The Arena of Dispute", *The Hispanic American Historical Review*, núm. 79, 1999, pp. 203-208.

DOSSE, FRANÇOIS, *La historia en migajas. De "Annales" a la "nueva historia"*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1988, pp. 15-169 (edición original en francés 1987).

_______________, *Le temps réfléchi*, París, Éditeur Hatier, 1999.

_______________, *Michel de Certeau. El caminante herido*, México, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, 2003 (edición original en francés 2002).

DUBE, SAURABH (comp.), *Pasados poscoloniales*, México, COLMEX, 1999.

_______________, *Sujetos subalternos*, México, COLMEX, 2001.

DUPRONT, ALPHONSE, DOMINIQUE JULIA y PHILIPPE BOUTRY, *Genèses des temps modernes*, París, Gallimard/Le Seuil, 2000 (Collection Hautes Études).

EVANS, RICHARD J., "From Historicism to Postmodernism: Historiography in the Twentieth Century", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, t. XLI, núm. 1, 2002, Middleton, Connecticut, pp. 79-87.

FINDLEN, PAULA, "Locating the Museum" en *Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1996, pp. 17-96.

FLORESCANO, ENRIQUE, *El nuevo pasado mexicano*, México, Cal y Arena, 1991.

_______________ y RICARDO PÉREZ MONTFORT (comps.), *Historiadores de México en el siglo XX*, México, FCE, 1995.

FRENCH, WILLIAM E., "Imagining and the Cultural History of Nineteenth Century Mexico", *The Hispanic American Historical Review*, núm. 79, 1999, pp. 249-267.

FOUCAULT, MICHEL, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 1970 (edición original en francés 1969).

_______________, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, Nueva York, Vintage Books Edition, 1973 (edición original en francés 1966).

_______________, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1999, vol. III (edición original en francés 1994).

GINZBURG, CARLO, "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales" en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989, pp. 138-175.

GIRAUD, FRANÇOIS, "El viajero alterado", *Historia y Grafía*, núm. 1, 1993, pp. 61-69.

GONZÁLEZ, FERNANDO, "Psicoanálisis e historia", *Historia y Grafía*, núm. 1, 1993, pp. 32-60.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, LUIS, *El oficio de historiar*, México, El Colegio de Michoacán, 1988.

GOSSMAN, LIONEL, *Towards a Rational Historiography (Transactions of the American Philosophical Society: Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge)*, Filadelfia, Amer Philosophical Society, 1989, vol. 79.

GUERRA, FRANÇOIS-XAVIER, *México: del antiguo régimen a la revolución*, México, FCE, 1988, 2 vols. (edición original en francés 1985).

_______________, *Modernidad e independencias*, México, FCE, 1995, pp. 19-84 y 275-318.

_______________, "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina" en HILDA SABATO (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, COLMEX (Fideicomiso Historia de las Américas)/FCE, 1999, pp. 33-61.

GUMBRECHT, HANS ULRICH, *In 1926: Living at the Edge of Time*, Cambridge, Massachusetts, Londres, Harvard University Press, 1997.

_______________, "On the Decent Uses of History", *History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. XL, núm. 1, febrero de 2001, Middleton, Connecticut, pp. 117-127.

_______________, *The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship*, Chicago, University of Illinois Press, 2003.

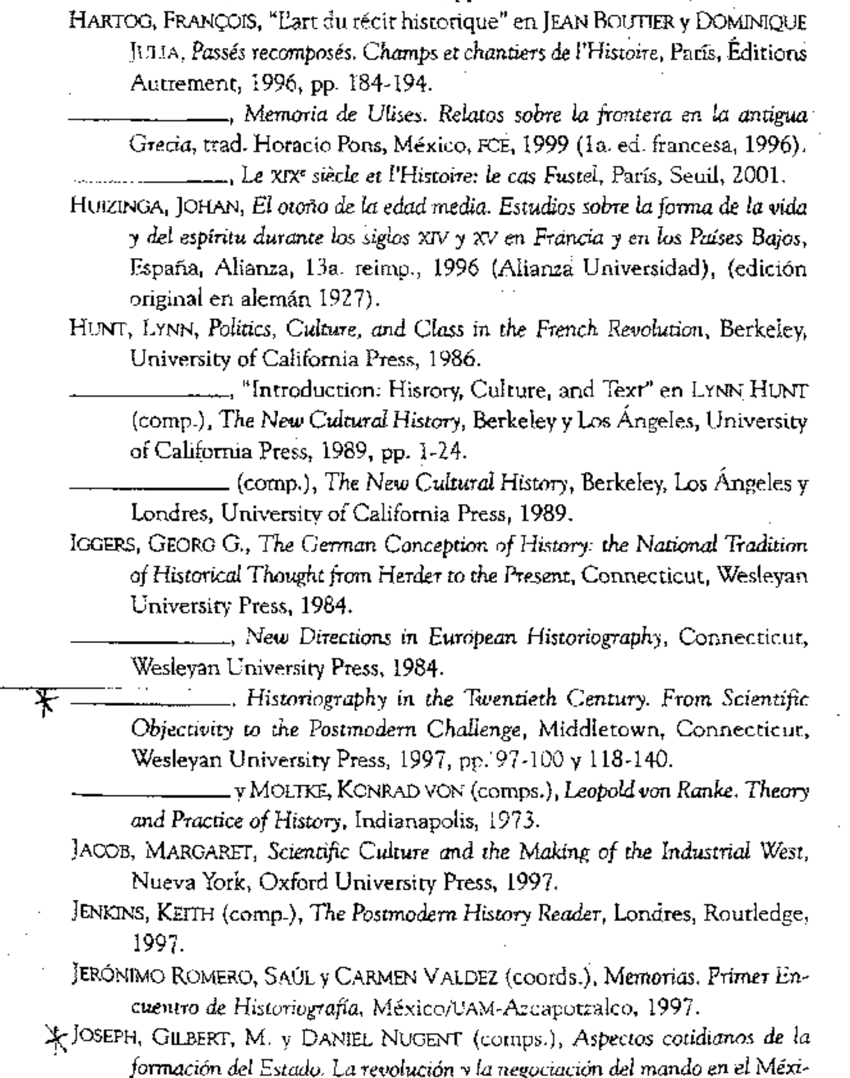
GUTIÉRREZ RODILLA, BERTA M., *La ciencia empieza en la palabra. Análisis e historia del lenguaje científico*, Barcelona, Ediciones Península, 1998, pp. 15-81 y 205-248.

HABER, STEPHEN, "Anything Goes: Mexico's 'New' Cultural History", *The Hispanic American Historical Review*, núm. 79, 1999, pp. 309-330.

HALPERIN DONGHI, TULIO, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 1975.

_______________, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza, 1985.

_______________, "Economía y sociedad" en LESLIE BETHEL (comp.), *Historia de América Latina. América Latina independiente, 1820-1870*, Barcelona, Crítica, 1991, c. 6, pp. 3-41.



_______________, "Campesinado y nación", *Historia Mexicana*, CEH-COLMEX, núm. 183, enero-marzo de 1997, pp. 503-530.

HARTOG, FRANÇOIS, "L'art du récit historique" en JEAN BOUTIER y DOMINIQUE JULIA, *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'Histoire*, París, Éditions Autrement, 1996, pp. 184-194.

_______________, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, trad. Horacio Pons, México, FCE, 1999 (1a. ed. francesa, 1996).

_______________, *Le XIXe siècle et l'Histoire: le cas Fustel*, París, Seuil, 2001.

HUIZINGA, JOHAN, *El otoño de la edad media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, España, Alianza, 13a. reimp., 1996 (Alianza Universidad), (edición original en alemán 1927).

HUNT, LYNN, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1986.

_______________, "Introduction: Hisrory, Culture, and Text" en LYNN HUNT (comp.), *The New Cultural History*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1989, pp. 1-24.

_______________ (comp.), *The New Cultural History*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1989.

IGGERS, GEORG G., *The German Conception of History: the National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Connecticut, Wesleyan University Press, 1984.

_______________, *New Directions in European Historiography*, Connecticut, Wesleyan University Press, 1984.

_______________, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Middletown, Connecticut, Wesleyan University Press, 1997, pp. 97-100 y 118-140.

_______________ y MOLTKE, KONRAD VON (comps.), *Leopold von Ranke. Theory and Practice of History*, Indianapolis, 1973.

JACOB, MARGARET, *Scientific Culture and the Making of the Industrial West*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

JENKINS, KEITH (comp.), *The Postmodern History Reader*, Londres, Routledge, 1997.

JERÓNIMO ROMERO, SAÚL y CARMEN VALDEZ (coords.), *Memorias. Primer Encuentro de Historiografía*, México/UAM-Azcapotzalco, 1997.

JOSEPH, GILBERT, M. y DANIEL NUGENT (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el Méxi-*

KNIGHT, ALAN, "Subalterns, Signifiers, and Statistics: Perspectives on Mexican Historiography", *Latin American Research Review*, núm. 37, 1999, pp. 132-158.

KRAMER, LLOYD, S., "Literature, Criticism, and Historical Imagination: the Literary Challenge of Hayden White and Dominick LaCapra" en LYNN HUNT (comp.), *The New Cultural History*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1989, pp. 97-130.

KUHN, THOMAS S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1975 (edición original en inglés 1962).

____________, *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*, Barcelona, Ediciones Paidós/I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1996 (edición original en inglés 1989).

LACAPRA, DOMINICK, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1996.

____________, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1998.

____________, "Writing History, Writing Trauma" en *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 1-42.

LAFONT, CRISTINA, *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor Dis, 1993.

LAL, VINAY, "The Subaltern School and the Ascendancy of Indian History" en Q. EDWARD WANG y GEORG G. IGGERS, *Turning Points in Historiography*, Nueva York, The University of Rochester Press, 2002, pp. 237-270.

LANGLOIS, C. V. y C. SEIGNOBOS, *Introducción a los estudios históricos*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

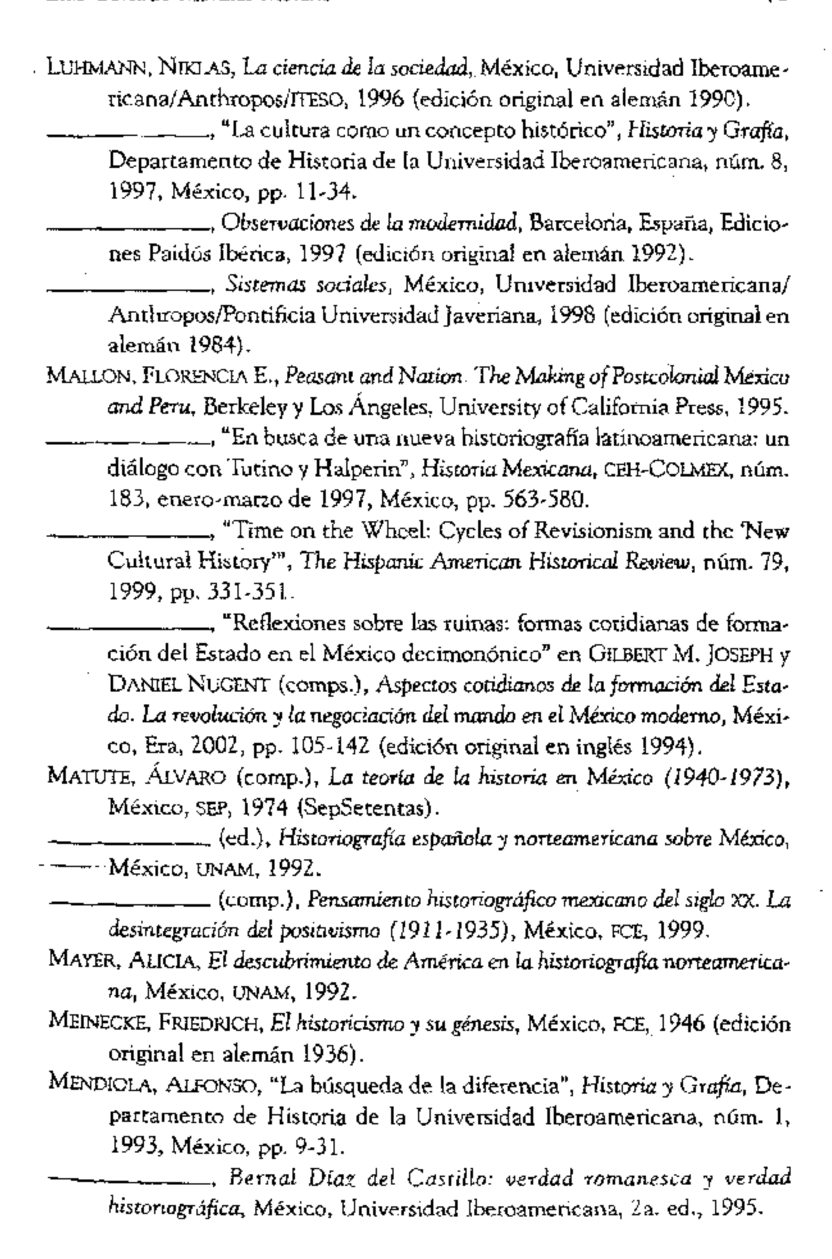
LE GAUFEY, GUY, *Anatomía de la tercera persona*, México, École Lacanienne de Psychanalyse, 2000 (edición original en francés 1998).

LEVI, GIOVANNI, *Le pouvoir au village: histoire d'un exorxiste dans le Piémont du XVII[e] siècle*, París, Gallimard, 1990.

____________, "El perill del geertzisme" en AGUSTÍ COLOMINES y VICENT S. OLMOS (comps.), *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*, Catarroja, Valencia, Editorial Afers, 1998, pp. 241-250.

LIBURA, KRYSTYNA, LUIS GERARDO MORALES y JESÚS VELASCO, *Ecos de la guerra entre México y los Estados Unidos*, México, Ediciones Tecolote/FONCA, 2004.

LOCKE, DAVID, *La ciencia como escritura*, Madrid, Frónesis Cátedra/Universitat de Valencia, 1997, pp. 13-86 y 123-156 (edición original en inglés 1992).



LUHMANN, NIKLAS, *La ciencia de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana/Anthropos/ITESO, 1996 (edición original en alemán 1990).

———, "La cultura como un concepto histórico", *Historia y Grafía*, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, núm. 8, 1997, México, pp. 11-34.

———, *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, España, Ediciones Paidós Ibérica, 1997 (edición original en alemán 1992).

———, *Sistemas sociales*, México, Universidad Iberoamericana/Anthropos/Pontificia Universidad Javeriana, 1998 (edición original en alemán 1984).

MALLON, FLORENCIA E., *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1995.

———, "En busca de una nueva historiografía latinoamericana: un diálogo con Tutino y Halperin", *Historia Mexicana*, CEH-COLMEX, núm. 183, enero-marzo de 1997, México, pp. 563-580.

———, "Time on the Wheel: Cycles of Revisionism and the 'New Cultural History'", *The Hispanic American Historical Review*, núm. 79, 1999, pp. 331-351.

———, "Reflexiones sobre las ruinas: formas cotidianas de formación del Estado en el México decimonónico" en GILBERT M. JOSEPH y DANIEL NUGENT (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Era, 2002, pp. 105-142 (edición original en inglés 1994).

MATUTE, ÁLVARO (comp.), *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, SEP, 1974 (SepSetentas).

——— (ed.), *Historiografía española y norteamericana sobre México*, México, UNAM, 1992.

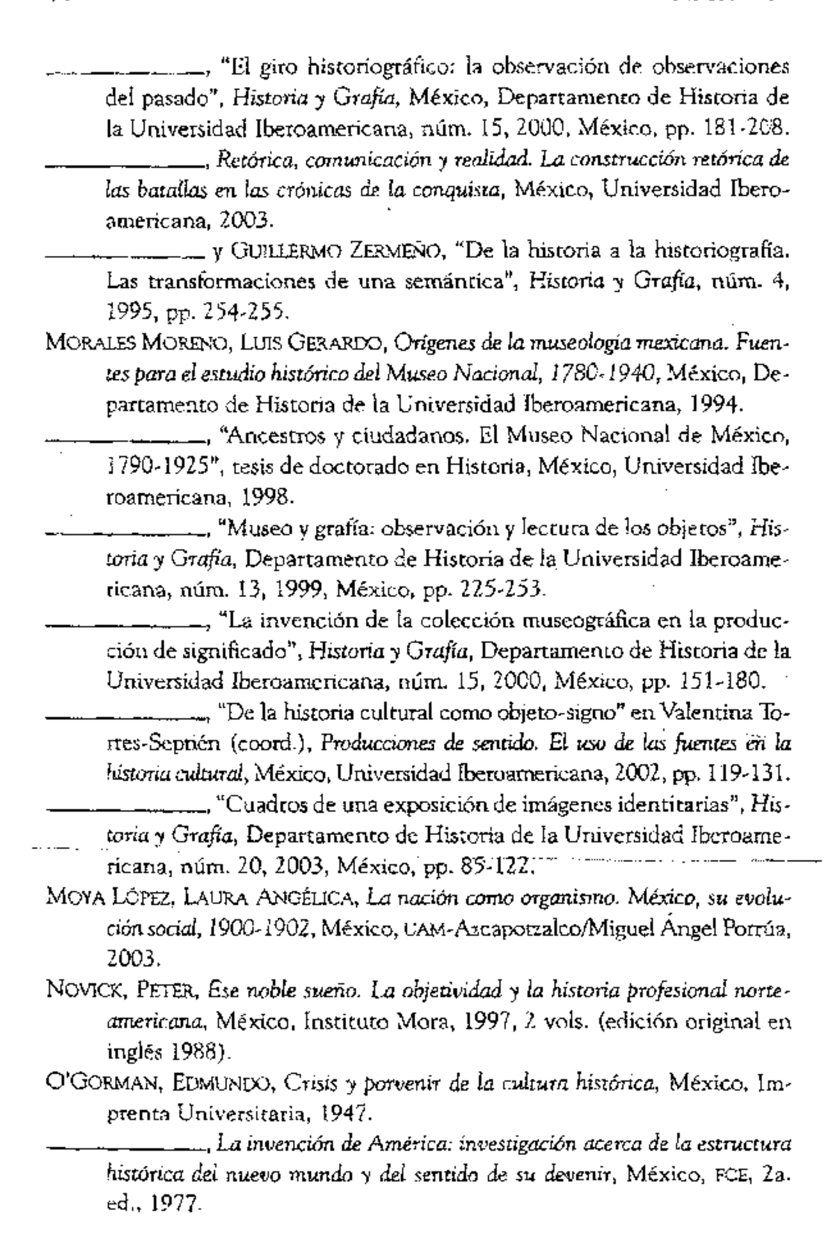
——— (comp.), *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, FCE, 1999.

MAYER, ALICIA, *El descubrimiento de América en la historiografía norteamericana*, México, UNAM, 1992.

MEINECKE, FRIEDRICH, *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1946 (edición original en alemán 1936).

MENDIOLA, ALFONSO, "La búsqueda de la diferencia", *Historia y Grafía*, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, núm. 1, 1993, México, pp. 9-31.

———, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, 2a. ed., 1995.



———————, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", *Historia y Grafía*, México, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, núm. 15, 2000, México, pp. 181-208.

———————, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

——————— y GUILLERMO ZERMEÑO, "De la historia a la historiografía. Las transformaciones de una semántica", *Historia y Grafía*, núm. 4, 1995, pp. 254-255.

MORALES MORENO, LUIS GERARDO, *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional, 1780-1940*, México, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, 1994.

———————, "Ancestros y ciudadanos. El Museo Nacional de México, 1790-1925", tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Iberoamericana, 1998.

———————, "Museo y grafía: observación y lectura de los objetos", *Historia y Grafía*, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, núm. 13, 1999, México, pp. 225-253.

———————, "La invención de la colección museográfica en la producción de significado", *Historia y Grafía*, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, núm. 15, 2000, México, pp. 151-180.

———————, "De la historia cultural como objeto-signo" en Valentina Torres-Septién (coord.), *Producciones de sentido. El uso de las fuentes en la historia cultural*, México, Universidad Iberoamericana, 2002, pp. 119-131.

———————, "Cuadros de una exposición de imágenes identitarias", *Historia y Grafía*, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, núm. 20, 2003, México, pp. 85-122.

MOYA LÓPEZ, LAURA ANGÉLICA, *La nación como organismo. México, su evolución social, 1900-1902*, México, UAM-Azcapotzalco/Miguel Ángel Porrúa, 2003.

NOVICK, PETER, *Ese noble sueño. La objetividad y la historia profesional norteamericana*, México, Instituto Mora, 1997, 2 vols. (edición original en inglés 1988).

O'GORMAN, EDMUNDO, *Crisis y porvenir de la cultura histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1947.

———————, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 2a. ed., 1977.

______________, *México, El trauma de su historia*, México, UNAM, 1977.

ORTEGA Y MEDINA, JUAN A. (comp.), *Polémicas y ensayos en torno a la historia*, México, UNAM, 1970.

PALTI, ELÍAS JOSÉ, *El "giro lingüístico" y la historia intelectual*, Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

PEREYRA, CARLOS *et al.*, *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI Editores, 1980.

PÉREZ MARTÍNEZ, HERÓN, *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, México, El Colegio de Michoacán, 2000.

PEREZ ZAGORIN, "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, núm. 3, 1990, vol. XXIX, Middletown, Connecticut, pp. 263-274;

REVEL, JACQUES, "Michel de Certeau historien: l'institution et son contraire" en LUCE GIARD, HERVÉ MARTÍN y JACQUES REVEL, *Histoire, Mystique et Politique. Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, pp. 109-128.

______________ y GIOVANNI LEVI (comps.), *Political Uses of the Past. The Recent Mediterranean Experience*, Londres y Portland, Frank Cass, 2002.

RONZÓN, JOSÉ y SAÚL JERÓNIMO (coords.), *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea*, México, UAM-Azcapotzalco, 2002.

SAN MIGUEL, PEDRO L., "La representación del atraso: México en la historiografía estadounidense", *Historia Mexicana*, CEH-COLMEX, núm. 211, 2004, México, pp. 745-796.

SHAPIN, STEVEN, *La revolución científica. Una interpretación alternativa*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2000 (edición original en inglés 1996).

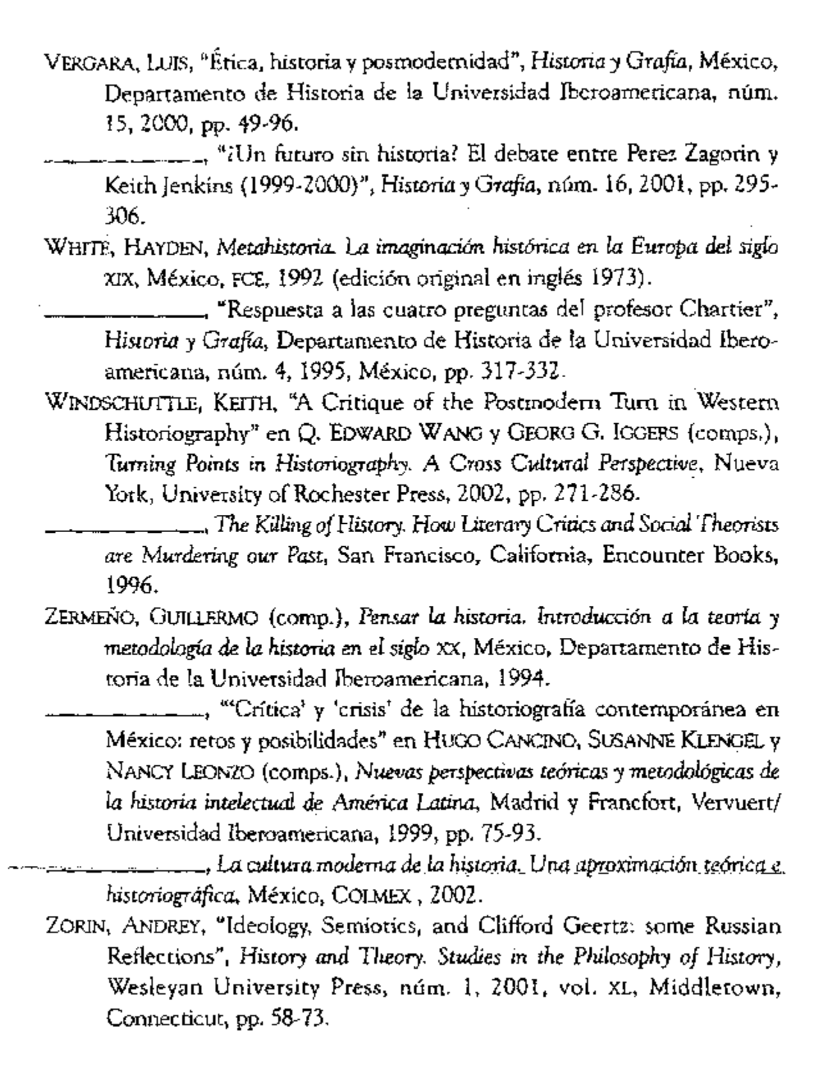
STOIANOVICH, TRAIAN, *French Historical Method: The Annales Paradigm*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1976.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1999.

TOLEDO, DANIEL *et al.*, "Historiografía: revisión de enfoques, ideas y tendencias", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, UAM-Iztapalapa, núm. 51, julio-diciembre de 2001, México.

TREJO, EVELIA, *Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, su "Ensayo histórico" y la cuestión religiosa en México*, México, UNAM/INAH/FCE, 2001.

VAN YOUNG, ERIC, "La pareja dispareja: breves comentarios acerca de la relación entre historia económica y cultural", *Historia Mexicana*, CEH-COLMEX, núm. 207, 2003, México, pp. 831-872.



VERGARA, LUIS, "Ética, historia y posmodernidad", *Historia y Grafía*, México, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, núm. 15, 2000, pp. 49-96.

———, "¿Un futuro sin historia? El debate entre Perez Zagorin y Keith Jenkins (1999-2000)", *Historia y Grafía*, núm. 16, 2001, pp. 295-306.

WHITE, HAYDEN, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo* XIX, México, FCE, 1992 (edición original en inglés 1973).

———, "Respuesta a las cuatro preguntas del profesor Chartier", *Historia y Grafía*, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, núm. 4, 1995, México, pp. 317-332.

WINDSCHUTTLE, KEITH, "A Critique of the Postmodern Turn in Western Historiography" en Q. EDWARD WANG y GEORG G. IGGERS (comps.), *Turning Points in Historiography. A Cross Cultural Perspective*, Nueva York, University of Rochester Press, 2002, pp. 271-286.

———, *The Killing of History. How Literary Critics and Social Theorists are Murdering our Past*, San Francisco, California, Encounter Books, 1996.

ZERMEÑO, GUILLERMO (comp.), *Pensar la historia. Introducción a la teoría y metodología de la historia en el siglo* XX, México, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, 1994.

———, "'Crítica' y 'crisis' de la historiografía contemporánea en México: retos y posibilidades" en HUGO CANCINO, SUSANNE KLENGEL y NANCY LEONZO (comps.), *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual de América Latina*, Madrid y Francfort, Vervuert/Universidad Iberoamericana, 1999, pp. 75-93.

———, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, COLMEX , 2002.

ZORIN, ANDREY, "Ideology, Semiotics, and Clifford Geertz: some Russian Reflections", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, núm. 1, 2001, vol. XL, Middletown, Connecticut, pp. 58-73.

Conocimiento historiográfico y complejidad narrativa

HISTORIOGRAFÍA Y POSMODERNISMO*

F. R. ANKERSMIT

En este artículo he tomado como punto de partida la sobreproducción actual en nuestra disciplina. Todos estamos familiarizados con el hecho de que en cualquier área imaginable de la historiografía, dentro de cualquier especialidad, se está produciendo anualmente una cantidad abrumadora de libros y artículos, lo que hace imposible tener una visión que abarque toda esa producción. Esto es cierto incluso con respecto a tópicos distintos dentro de una misma especialidad. Permítaseme ilustrar esto con un ejemplo de la teoría política, un campo con el que estoy familiarizado. Hace unos 20 años cualquiera que quisiera introducirse en la filosofía política de Hobbes necesitaba sólo dos comentarios importantes sobre este autor: los estudios escritos por Watkins y por Warrender. Desde luego que había más, pero después de leer estos dos libros, uno podía considerarse bastante "enterado". Sin embargo, en 1989, quien tenga el valor de intentar decir algo significativo sobre Hobbes tendrá que leer una pila de 20 o 25 estudios, tan extensos como bien escritos; les ahorraré una enumeración de

éstos. Además, estos trabajos suelen ser de una gran calidad, por lo que no es posible arriesgarse a no leerlos.

El resultado involuntario de esta sobreproducción tiene dos aspectos. En primer lugar, el estudio de Hobbes tiende a adoptar la forma de un debate sobre la *interpretación* de éste más que sobre su trabajo *mismo*. En ocasiones el trabajo en sí mismo parece no ser mucho más que una razón casi olvidada por la guerra de interpretaciones que se lleva a cabo ahora. En segundo lugar, debido a la evidente posibilidad de extraer múltiples interpretaciones, el texto original de Hobbes gradualmente perdió su capacidad de funcionar como árbitro en el debate histórico. Debido a todas las interpretaciones, el texto original se volvió vago, como una acuarela cuyos contornos se difuminan. Esto significaba que la creencia ingenua en la capacidad del texto para ofrecer la solución a nuestros problemas de interpretación se volvió tan absurda como la fe en un poste con una veleta para el clima. El resultado paradójico de todo esto es que el texto original ya no tiene autoridad alguna en una interpretación, e incluso nos sentimos obligados a aconsejar a nuestros estudiantes a que no lean *El Leviatán* de manera independiente; les irá mejor si primero tratan de allanarse un camino en la jungla de la interpretación. Resumiendo, ya no tenemos textos ni pasado, sino sólo interpretaciones de ellos.

Cuando leo las reseñas y los anuncios de libros nuevos en el suplemento literario del *Times*, en el *New York Review of Books* o en las revistas profesionales, que están proliferando a un ritmo alarmante, no dudo que el panorama sea muy similar en otras áreas de la historiografía. Al parecer se ha vuelto realidad lo que Nietzsche temía hace más de cien años: que la propia historiografía obstruye nuestra visión del pasado. La inundación de literatura histórica no sólo nos provoca a todos una sensación de intenso desánimo, sino que además esta sobreproducción sin duda tiene algo de incivilizado. Asociamos la civilización, entre otras cosas, con un sentimiento de moderación, de punto medio entre el exceso y la escasez. Sin embargo, al parecer se ha perdido toda moderación en el alcoholismo intelectual de nuestros días. Esta comparación con el alcoholismo es muy adecuada, porque el libro o artículo más reciente sobre un tema en particular siempre pretende ser el último trago intelectual.

Por supuesto esta situación no es nueva, y por lo tanto no han faltado los intentos por conservar alguna perspectiva del futuro que

tranquilice a los desanimados historiadores. El historiador holandés Romein veía en esta sobreproducción una tendencia hacia la especialización. Por ello argumentaba a favor de una historia teórica que acabara con la pulverización de nuestra comprensión del pasado ocasionada por la especialización. La historia teórica sería capaz de elevarnos a un nivel más alto, desde el cual de nuevo seríamos capaces de investigar y de poner orden en el caos originado por la especialización y la sobreproducción.[1] Pero el libro de Romein sobre la vertiente de dos eras comprueba que es más fácil decirlo que hacerlo. Sobre todo, el problema parece ser que al nivel que aspira Romein sigue siendo difícil concebir una verdadera interacción entre las diversas especialidades. La historiografía integral conduce a la enumeración más que a la integración.

Otra forma de resolver el dilema es la estrategia adoptada por la escuela de los *Annales*. Han dedicado su atención principalmente al descubrimiento de nuevos objetos de investigación en el pasado: con esta estrategia efectivamente se permiten la oportunidad de encontrar de nuevo la historia en un estado intacto. Desde luego esto sólo ofrece un consuelo temporal: muy pronto habrá una cantidad innumerable de historiadores, franceses o no, que se lanzarán a abordar estos nuevos temas, y pronto también los cubrirá una capa gruesa y opaca de interpretaciones. Sin embargo, aún queda mucho que decir sobre la habilidad de la escuela de los *Annales* para descubrir nuevos y excitantes temas. En el curso de este artículo regresaré sobre este asunto.

La pregunta crucial es qué actitud debemos tomar con respecto a esta sobreproducción de literatura histórica que se está esparciendo como un cáncer por todos los campos. Tiene tan poco sentido una nostalgia reaccionaria por el mundo histórico limpio de hace 50 años como una resignación desesperanzada. Debemos darnos cuenta de que no hay marcha atrás. Se ha calculado que en este momento existen más historiadores ocupados del pasado que la cantidad total de historiadores que ha habido desde Herodoto hasta 1960. No es necesario decir que es imposible prohibir la producción de libros y artículos nuevos de todos los académicos que escriben en la actualidad. Los lamentos sobre la pérdida de vínculo [illegible] el pasado no nos hacen avanzar. Sin embargo, lo que sí ay[illegible] tiene sentido es la definición

[1] Romein, "Het", 1971, y "Theoretische", 1971.

de un nexo nuevo y diferente con el pasado, con base en un reconocimiento completo y honesto de la posición en que nos consideramos ubicados como historiadores ahora.

Asimismo, existe otra razón para continuar en esa dirección. En efecto, puede decirse que la sobreproducción actual de literatura histórica es monstruosa si partimos de las ideas *tradicionales* sobre la tarea y el significado de la historiografía. La historiografía ha roto su chaqueta teórica de autolegitimidad tradicional y necesita ropa nueva. Esto no tiene el propósito de enseñar al historiador cómo debe emprender su trabajo como historiador, ni para desarrollar una teoría *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (de la utilidad y la desventaja de la historia para la vida). Con respecto a la primera mitad de esta afirmación, no existe un lugar fuera de la historiografía misma desde el cual puedan formularse reglas para el método de trabajo del historiador. Si los historiadores consideran que algo es significativo, entonces lo es y no hay vuelta de hoja. En cuanto a la segunda mitad de la afirmación, no creo que la historiografía sea útil o que tenga una desventaja reconocible. Con esto no quiero decir que la historiografía sea inútil, sino que la pregunta sobre la utilidad o no de la historiografía es inadecuada, un error de "categoría", por emplear una expresión de Ryle. Junto con la poesía, la literatura, la pintura y similares, la historia y la conciencia histórica pertenecen a la cultura, y ninguna pregunta sobre la utilidad de la cultura tiene sentido. La cultura, de la que forma parte la historiografía, es más bien el marco *en el que o contra el que* podemos formarnos una opinión sobre la utilidad de, por ejemplo, algunos tipos de investigación científica o ciertos objetivos políticos. Por esa razón la ciencia y la política no pertenecen a la cultura: si algo puede tener un uso o no o permitirnos manipular el mundo, no es parte de la civilización. La cultura y la historia definen el uso, pero en sí mismas no pueden definirse en términos de utilidad. Pertenecen al ámbito de los "presupuestos absolutos",[2] por usar la terminología de Collingwood. Ésta también es la razón de que la política no debería interferir con la cultura.

Por ello, si tuviéramos que buscar una nueva chaqueta para la historiografía, como se consideró necesario más arriba, el problema principal sería situar la historiografía en la civilización actual como un

[2] Collingwood, *Essay*, 1940.

todo. Este problema es de carácter cultural-histórico o interpretativo, y podría compararse con el tipo de problema que en ocasiones nos planteamos cuando consideramos el lugar y el significado de un acontecimiento particular en el marco de toda la historia de nuestra vida. En general, es extraño que los historiadores y los filósofos de la historia hayan prestado tan poca atención en los últimos 40 años a los paralelismos entre, por un lado, el desarrollo de la historiografía actual y, por el otro, el de la literatura, la crítica literaria, la edición –en resumen, de la civilización. Al parecer, el historiador no veía más razón que el químico o el astrónomo para sospechar de la existencia de tales paralelismos.

De esta manera, no es mi objetivo aquí determinar el lugar de la historiografía. Por el contrario, procederé más bien a indagar si la sobreproducción en la historiografía tiene una contraparte en una porción considerable de la civilización y la sociedad actuales. ¿Quién no conoce el lugar común de que estamos viviendo en una era de exceso de información? En el curso de toda esta teorización sobre la información –que es más profunda en unas épocas que en otras– sobresalen dos aspectos de importancia para el resto de mi artículo. En primer lugar, es raro que a menudo se hable sobre la información como si fuese algo casi físico. La información "fluye", "se mueve", "se difunde", "se intercambia", "se almacena". Lyotard habla del Estado como un cuerpo que limita o dispersa flujos de información.[3] La información parece ser una especie de líquido con una viscosidad baja; estamos inundados por él y corremos el peligro inminente de ahogarnos en él. En segundo lugar, cuando hablamos de información, ésta ha asumido un lugar prominente con respecto al tema real de la misma. Esta relación solía ser a la inversa. Veamos un enunciado que aporta información, por ejemplo: "En 1984, Ronald Reagan fue electo presidente de Estados Unidos." Este enunciado informativo en sí mismo está oculto por el estado de cosas que describe. No obstante, con nuestra manera actual de hablar sobre la información, la realidad a que ésta se refiere tiende a ser relegada a un segundo plano. Esta realidad es la información misma y ya no la realidad detrás de esa información. Esto confiere a la información una autonomía propia, una sustancialidad propia.

[3] Lyotard, "Condition", 1979, p. 15.

Así como existen leyes que describen el comportamiento de las cosas en la realidad, también parecería haber un sistema científico que puede describir el comportamiento de aquel líquido extraordinario que llamamos información. Incidentalmente, me gustaría añadir en este momento que, según la postura de los actos del habla de Austin, muy bien podría decirse que la información es performativa o que no lo es en absoluto. Éste es ciertamente uno de los aspectos fascinantes del fenómeno de la información.[4]

En años recientes muchas personas han observado nuestro cambio de actitud hacia el fenómeno de la información. Se han elaborado teorías al respecto y los teóricos involucrados, como suele suceder, se han asignado un nombre. En este contexto, a menudo hablamos de posmodernistas o posestructuralistas y, como es comprensible, se contrastan con los modernistas o estructuralistas del pasado reciente. En 1984 se dedicó una conferencia muy interesante en Utrecht al posmodernismo, y quienes oyeron aquella ponencia estarán de acuerdo en que no es fácil definir de manera satisfactoria los conceptos de posmodernismo o posestructuralismo.[5] Sin embargo, es posible discernir una línea general, como lo hizo Jonathan Culler en un libro reciente.[6] La ciencia era el alfa y el omega de los modernistas y de los estructuralistas; consideraban a la ciencia no sólo como el hecho más importante sino, al mismo tiempo, como el principal dato de la modernidad. La racionalidad científica como tal no plantea un problema para los posmodernistas y los posestructuralistas; la ven, por así decirlo, desde afuera o desde arriba. Ni critican ni rechazan la ciencia: no son irracionalistas, pero muestran la misma indiferencia con respecto a la ciencia que la señalada arriba sobre nuestra actitud actual hacia la información. Esto no es un asunto de metacrítica o de investigación científica, o de método científico como al que estamos acostumbrados en filosofía de la ciencia. La filosofía de la ciencia sigue siendo inherente al cientificismo de los modernistas: los filósofos de la ciencia siguen la líneas de pensamiento de los científicos y estudian el sende-

[4] La información es performativa, sólo tiene fuerza "ilocucionaria" y "perlocucionaria" porque se ha perdido el elemento que constata; la información no es performativa porque está sujeta a sus propias leyes y no a las de la comunicación entre seres humanos, la comunicación es sólo una parte de la vida de la información.

[5] Rejen, "Postscriptum", 1986, pp. 9-51; Hudson, "Question", 1986, pp. 51-91.

[6] Culler, *Deconstruction*, 1985, pp. 18 y ss.

ro que ellos han seguido para llegar de los hechos empíricos a la teoría. Para los posmodernistas, tanto la filosofía de la ciencia como la ciencia misma son el dato, el punto de partida para sus reflexiones. Y muestran poco interés en la pregunta sociológica sobre cómo reaccionan los científicos entre sí, o cuál es la relación entre la ciencia y la sociedad. La atención posmodernista no se enfoca ni en la investigación científica ni en la forma en que la sociedad asimila sus resultados, sino sólo en el funcionamiento de la ciencia y la información científica misma.

Para el posmodernismo, la ciencia y la información son objetos de estudio independientes que obedecen a sus propias leyes. La primera ley fundamental de la teoría posmodernista de la información consiste en que la información se multiplica. Una de sus características primordiales es que la información realmente importante nunca es el fin de una genealogía, sino que su importancia se evalúa de hecho por la posteridad intelectual a que dio origen. La historiografía misma constituye un excelente ejemplo de esto. Las grandes obras de la historia de la historiografía, como son las de Tocqueville, Marx, Burckhardt, Weber, Huizinga o Braudel varias veces han probado ser los estimulantes más poderosos de una nueva ola de publicaciones, en lugar de concluir una genealogía de información como si un problema en particular se hubiese resuelto de una vez por todas: "Paradójicamente, entre más poderosa y autorizada sea una interpretación, genera mayor escritura."[7] En la opinión modernista, la forma en que precisamente la información interesante genera más información es, desde luego, incomprensible. Para los modernistas, la información significativa es la que pone punto final a la escritura; no pueden explicar por qué precisamente lo que es debatible es fundamental para el progreso de la ciencia, por qué, como decía Bachelard, los hechos *debatibles* son los hechos *verdaderos*.

Es importante dentro del marco de este artículo observar con mayor detalle este posmodernismo que es más acientífico que anticientífico. En primer lugar, nos puede enseñar lo que deberíamos entender por una historiografía posmodernista y, en segundo lugar, que la historiografía, lo cual es notable, siempre ha tenido algo de posmoderna. Un

[7] *Ibid.*, p. 90.

buen ejemplo de un criterio posmoderno sobre la ciencia es la "deconstrucción" –para usar el término correcto– que Nietzsche hace de la causalidad y que para muchos es uno de los pilares del pensamiento científico. En la terminología causalidad, la causa es la fuente y el efecto es el dato secundario. Nietzsche señala entonces que sólo con base en nuestra observación del efecto nos sentimos impulsados a buscar las causas, y que por lo tanto el efecto es *de hecho* el dato primario y la causa el dato secundario. "Si el efecto provoca que la causa se convierta en tal, entonces el efecto, y no la causa, debería tratarse como el origen."[5] Quien sostenga la objeción de que Nietzsche confundió el orden de las cosas en la investigación, de hecho está pasando por alto lo central del razonamiento de Nietzsche. La cuestión es precisamente la artificialidad de la jerarquía tradicional de causa y efecto. Nuestra formación científica nos ha "fijado", por decirlo así, en nuestra jerarquía tradicional, pero más allá de la preparación intelectual no hay nada que nos obligue a continuar haciéndolo. Lo mismo puede decirse, aunque no *más*, en favor de invertir esta jerarquía.

Así son siempre las cosas en el posmodernismo. La ciencia está "desestabilizada", está colocada fuera de su propio centro, se destaca la reversibilidad de los patrones de pensamiento y de las categorías de pensamiento sin sugerir ninguna alternativa definida. Es una especie de crítica desleal a la ciencia, un golpe bajo que quizás no sea justo, pero que por esa misma razón golpea a la ciencia donde más le duele. La racionalidad científica no está *aufgehoben* (más elevada) en un sentido hegeliano hacia algo más, ni tampoco es cierto que toda opinión automáticamente evoca su antítesis. Es más bien la aceptación que tiene cada punto de vista, además de su lado interior aprobado científicamente, cuenta con uno exterior que no es advertido por la ciencia. En su *Tractatus*, Wittgenstein ya había sugerido algo similar con respecto a cada línea de razonamiento válida. Es de hecho la línea válida de razonamiento que tiene como objetivo convertirse en superflua, lo que por ende es siempre un viaje por el territorio de lo incierto, es decir, el viaje desde la idea falsa hacia la comprensión correcta. En consecuencia, lo que es cierto siempre permanece contaminado por lo que es falso.

A esta idea puede añadirse una conclusión tanto lógica como ontológica; juntas dan una idea del carácter revolucionario del pos-

[5] *Ibid.*, p. 88.

modernismo. Primero observemos la lógica. Para el posmodernista, las certezas científicas con que los modernistas han trabajado siempre son las mismas variantes de la paradoja del mentiroso. Es decir, la paradoja del cretense que afirma que todos los cretenses mienten, o, por decirlo de manera más compacta, la paradoja de la afirmación "este enunciado es falso", cuando este enunciado es un enunciado sobre sí mismo. Desde luego, todo el drama del posmodernismo está incluido en la comprensión de que estas paradojas deben considerarse como irresolubles. Y aquí debemos tener en cuenta que todavía se reconoce como una de las bases más importantes de la lógica contemporánea la solución a la paradoja del mentiroso que propuso Russell en *Principia Mathematica*, con su teoría de los tipos y su distinción entre predicados y predicados de predicados.[9] El objetivo del posmodernista es, por lo tanto, moverle el tapete a la ciencia y al modernismo. De nuevo aquí el mejor ejemplo de la tesis posmodernista lo proporciona de hecho la historiografía. Las interpretaciones históricas del pasado primero se hacen reconocibles, adquieren su identidad mediante el contraste con *otras* interpretaciones: son lo que son únicamente con base en lo que *no* son. Por ejemplo, cualquiera que conozca sólo una interpretación de la guerra fría, no conoce ese fenómeno en lo absoluto. Por lo tanto, toda comprensión histórica, intrínsecamente, es de naturaleza paradójica.[10] Sin duda Hayden White, en su *Metahistory* –el libro más revolucionario que se ha escrito sobre filosofía de la historia en los últimos 25 años–, estaba pensando en algo similar cuando caracterizó toda la historiografía como fundamentalmente irónica.[11]

Pasemos ahora a la ontología. En su deconstrucción de la jerarquía tradicional de la causa y el efecto, Nietzsche jugaba al desempate sobre nuestra forma de hablar de la realidad y los procesos de la realidad misma. Así, la distinción actual entre lenguaje y realidad pierde su *raison d'être*. En particular, el lenguaje científico ya no es un "espejo de la naturaleza", sino simplemente una parte del inventario de la realidad, igual que los objetos de la realidad que estudia la ciencia. El len-

[9] Heijenoort, "Logical", 1967, pp. 45-51.
[10] Ankersmit, *Narrative*, 1983, pp. 239 y 240.
[11] White, *Metahistory*, 1973, p. 37.

guaje se usa en la ciencia como una cosa[12] y, como sostenía Hans Bertens en la Conferencia de Utrecht sobre posmodernismo,[13] las cosas de la realidad adquieren una naturaleza "tipo lenguaje". Una vez más, la historiografía proporciona el ejemplo para todo esto. Como veremos ahora, el lenguaje histórico tiene la misma opacidad que aquella que asociamos con las cosas de la realidad. Además, tanto Hayden White como Ricoeur (a quien ciertamente no pretendo llamar posmodernista) gustan de decir que la realidad del pasado debería verse como un texto formulado en una lengua extranjera con las mismas dimensiones léxicas, gramaticales, sintácticas y semánticas de cualquier otro texto.[14] Es igualmente característico que los historiadores en sus reflexiones teóricas a menudo muestran una marcada tendencia a hablar sobre el lenguaje histórico como si fuera parte de la realidad misma y viceversa. Así, Marx hablaba de la *contradicción* entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como si estuviese discutiendo *enunciados* sobre la realidad en lugar de *aspectos* de esa realidad. De manera similar, muy a menudo a los historiadores les gustaría ver que esa misma unicidad se advirtiera en el lenguaje histórico como es característico de los fenómenos históricos.[15] En resumen, la resistencia latente y con frecuencia inconsciente a la dicotomía lenguaje/realidad que los historiadores siempre han mostrado de hecho se originó en la comprensión no tomada en cuenta aunque correcta de los historiadores sobre el carácter fundamentalmente posmodernista de su disciplina.

Cuando se ataca la dicotomía entre lenguaje y realidad no estamos lejos del esteticismo. ¿Acaso tanto el lenguaje del novelista como el del historiador no nos dan la ilusión de realidad, ya sea ficticia o genuina? Y lo que es todavía más importante, en varias obras Gombrich nos ha enseñado que la obra de arte, es decir, el lenguaje del artista, no es una *reproducción mimética* de la realidad, sino un *reemplazo* o *sustituto* de ella.[16] El lenguaje y el arte no están situados en *oposición* a

[12] Ankersmit, "Use", 1989.

[13] Bertens, "Het", 1986, pp. 135-153. De hecho, la posición de Bertens sigue siendo modernista; su tesis de que el lenguaje nunca puede representar la totalidad de la realidad lo hace elegir una posición *dentro* de la polaridad del lenguaje y la realidad, en lugar de fuera de ella como lo exigirían los posmodernistas.

[14] White, *Metahistory*, 1973, p. 30; Ricoeur, "Model", 1979, p. 73.

[15] Dunk, *Organisatie*, 1982; véanse por ejemplo pp. 169, 170, 344, 362 y 369.

[16] Gombrich, "Meditations", 1980.

la realidad sino que en sí mismos son una pseudorrealidad, y, por lo tanto, están localizados *dentro* de la realidad. De hecho, Migill, en su brillante genealogía del posmodernismo, ha mostrado en qué medida los posmodernistas desde Nietzsche hasta Derrida quieren ampliar el esteticismo a todo el ámbito de la representación de la realidad.[17]

Este esteticismo concuerda también con las ideas recién adquiridas de la naturaleza de la historiografía, es decir, el reconocimiento de la dimensión estilística de la escritura histórica. Para los modernistas, el estilo era anatema o, en el mejor de los casos, irrelevante. Cito una conferencia reciente de C. P. Bertels: "la escritura de calidad, el despliegue de estilo literario no añade ni un ápice de verdad a la investigación histórica ni a ninguna otra investigación científica".[18] Lo importante es el contenido; la forma o el estilo en que se expresa es irrelevante. No obstante, desde Quine y Goodman, esta distinción agradable entre la forma o estilo y el contenido ya no puede darse por sentada. Su argumentación puede resumirse de la siguiente manera. Si varios historiadores se ocupan de diversos aspectos del mismo tema de investigación, la diferencia resultante, en *contenido*, puede muy bien describirse como un *estilo* diferente en el tratamiento de dicho tema de investigación. "Lo que se dice [...] puede ser una forma de hablar sobre otra cosa: por ejemplo, escribir sobre las batallas del Renacimiento y escribir sobre las artes del Renacimiento son formas distintas de escribir sobre el Renacimiento."[19] O, en palabras de Gay, la "forma", el estilo, implica al mismo tiempo una decisión con respecto al "asunto" o al contenido.[20] Y donde podrían distinguirse el estilo y el contenido entre sí, incluso podemos atribuir al estilo prioridad sobre el contenido, pues, debido a la inconmensurabilidad de las ideas historiográficas –es decir, el hecho de que la naturaleza de las diferencias de opinión históricas no pueden definirse de manera satisfactoria en términos de temas de investigación–, no nos queda más que concentrarnos en el estilo incorporado en toda visión histórica. El estilo, no el contenido, es el punto central en tales debates. El contenido es un derivado del estilo.

[17] Megill, *Prophets*, 1985; véanse en particular las pp. 2-30.
[18] Bertels, "Stijl", 1984, p. 150.
[19] Goodman, "Status", 1978, p. 26.
[20] Gay, *Style*, 1974, p. 3.

El reconocimiento posmodernista de la naturaleza estética de la historiografía puede describirse de manera más precisa de la siguiente manera. En la filosofía analítica existe el fenómeno del llamado "contexto intencional". Un ejemplo de ello es el enunciado "John cree que *p*" o "John espera que *p*" (donde *p* equivale a un enunciado en particular). El caso es que en un contexto intencional como éste, *p* no puede reemplazarse nunca por otro enunciado, ni siquiera si este otro enunciado es equivalente a *p*, o resulta directamente de *p*. Después de todo, no sabemos si efectivamente John esta consciente de las consecuencias de su creencia o esperanza de *p*. Por ejemplo, es posible que John crea que el agua está hirviendo sin que crea que la temperatura del agua es de cien grados centígrados. En otras palabras, la forma exacta en que, en un contexto intencional, se haya formulado un enunciado, es uno de los prerrequisitos de la verdad de este enunciado. La oración atrae, por decirlo así, la atención sobre sí misma. Así, la *forma* del enunciado ciertamente es tan importante aquí como el *contenido*. En un libro especialmente interesante, Danto ha señalado que este carácter intencional de los enunciados y de los textos (o al menos de algunos de ellos) en ningún sitio está tan claro como en la literatura: "no podemos ver esto [este elemento intencional] tal vez en ninguna parte con más claridad que en aquellos textos literarios, donde, además de los factores que el autor pretenda exponer, él o ella *elige las* palabras con que se expresan" y la intención literaria del autor "fracasaría si se utilizaran otras palabras".[21] Debido a su naturaleza intencional, el texto literario tiene cierta opacidad, una capacidad de atraer la atención hacia sí mismo, en lugar de llevar la atención a una realidad ficticia o histórica detrás del texto. Y éste es un rasgo que el texto literario comparte con la historiografía, pues el carácter de la visión del pasado presentado en una obra histórica se define exactamente mediante el lenguaje utilizado por el historiador en su obra histórica. Debido a la relación entre la concepción historiográfica y el lenguaje empleado por el historiador para expresar esta concepción –una relación que no se intersecta en ningún lado con el dominio del pasado–, la historiografía posee la misma opacidad y dimensión intencional que el arte.

[21] Danto, *Transfiguration*, 1983, p. 188.

Por lo tanto, el arte y la historiografía pueden contrastarse con la ciencia. El lenguaje científico por lo menos tiene la pretensión de ser transparente; si obstaculiza nuestra visión de la realidad, tendrá que ser refinado o dilucidado. Es cierto que algunos filósofos de la ciencia, como Mary Hess, quieren atribuir incluso a la ciencia las dimensiones estética y literaria mencionadas arriba. Por supuesto eso otorgaría cierta plausibilidad extra a mi afirmación sobre la realidad con respecto a la historiografía, pero considero que las diferencias entre las ciencias exactas y la historiografía son algo *más* que un asunto de matices. Cuando el conocimiento que proporciona una disciplina es más de carácter sintáctico que semántico –como en el caso de las ciencias sociales–, hay comparativamente menos espacio para contextos intencionales. Después de todo, sólo desde la perspectiva de la semántica es significativo preguntarse si hay sinonimia o no (y este es el tema más importante en los contextos intencionales).

Si estamos de acuerdo con lo anterior, es decir, con la aplicabilidad de la perspectiva posmodernista de la historiografía, me gustaría proponer algunas conclusiones antes de terminar este artículo. Para el modernista, dentro de la imagen científica del mundo, dentro de la visión de la historia que todos aceptamos en un inicio, la evidencia es, en esencia, la prueba de que algo sucedió en el pasado. El historiador modernista sigue una línea de razonamiento que va desde sus fuentes primarias hasta una realidad histórica que se esconde tras las fuentes. Por otra parte, según la visión posmodernista, la evidencia no señala hacia el *pasado* sino hacia otras *interpretaciones* del pasado; pues de hecho para eso usamos la evidencia. Para expresar esto en lenguaje figurado, para el modernista la evidencia es una teja que se levanta para ver lo que hay debajo; por otra parte, para el posmodernista, es una teja sobre la cual se pisa para avanzar hacia otras tejas; horizontalidad en lugar de verticalidad.

Esto no es sólo una idea sobre lo que de hecho sucede sino, en la misma medida, una comprensión de aquello en lo que los historiadores deberían concentrarse en el futuro. La sugerencia podría describirse mejor como la contemporización de la fuente histórica. La evidencia no es una lupa a través de la cual podamos estudiar el pasado, sino que tiene más similitud con las pinceladas que usa el pintor para lograr cierto efecto. La evidencia no nos remite de nuevo al pasado, sino que da lugar al tema de lo que un historiador puede o no hacer con

ello aquí y ahora. Georges Duby ilustra esta nueva actitud hacia la evidencia. Cuando su inteligente entrevistador Guy Lardreau le pregunta qué constituye para él la evidencia más interesante, Duby responde que ésta puede encontrarse en lo que no se dice, en lo que una época *no* ha dicho sobre sí misma y, por lo tanto, compara su trabajo histórico con el revelado de un negativo.[22] Así como el pez no sabe que está nadando en el agua, lo más característico de un periodo, lo más omnipresente, es desconocido para el periodo mismo. No se revela sino hasta que la época ha concluido. El aroma de un periodo sólo puede aspirarse en un periodo subsecuente. Desde luego, Hegel y Foucault ya han hecho muchos comentarios interesantes sobre esto. Sin embargo, la cuestión aquí es la observación de Duby de que la esencia de una época está determinada por el *destinataire* (destinatario), para usar el término de los posmodernistas franceses, es decir, por el historiador que debe revelar aquí y ahora su negativo sobre un periodo determinado a partir de lo que no se dijo o que tan sólo se susurró o se expresó únicamente en detalles insignificantes. El historiador es como el conocedor que no reconoce al artista por lo que le es característico (y en consecuencia imitable) sino por aquello que, por así decirlo, se le escapó "espontáneamente". "*Le style c'est l'homme*", y nuestro estilo es donde estamos sin tener que haber pensado sobre nosotros. Esta es la razón de que tan pocas personas tengan todavía estilo en nuestra época narcisista. En resumen, la manera de manejar la evidencia como lo sugiere Duby es especial porque señala no tanto hacia algo que se ocultó tras ella en el pasado, sino porque adquiere su razón y significado sólo mediante la confrontación con la mentalidad del periodo posterior en el que vive y escribe el historiador. La mentalidad de un periodo se revela sólo en la diferencia entre ésta y la de un periodo posterior. La dirección en que se coloca la evidencia experimenta un cambio de 90 grados. Como ha sido el caso tan a menudo, esto también había sido anticipado por Huizinga. Al escribir sobre la sensación histórica, dice:

> este contacto con el pasado, que se acompaña por la completa convicción de autenticidad, de verdad, puede evocarse por una línea de una carta o una crónica, por algo impreso o por algunas notas

[22] Duby y Lardreau, *Geschichte*, 1982, pp. 97, 98.

de una canción antigua. No es un elemento introducido en su trabajo por el escritor [en el pasado] mediante ciertas palabras [...] *El lector las trae para encontrarse con el escritor*, es su respuesta al llamado de este último.[23]

No es sorprendente que Duby y Lardreau señalen en esta conexión el vínculo entre historiografía y psicoanálisis.[24] Tanto en la historiografía como en el psicoanálisis nos atañe la interpretación en el sentido más fundamental de la palabra. Para la historiografía el psicoanálisis, a pesar de las notas positivistas aportadas por el propio Freud, es de hecho un repertorio de estrategias de interpretación. El psicoanálisis nos ayuda a comprender lo que el neurótico *dice* y no dirige nuestra atención a los efectos causales de varios homúnculos elementales y no divididos que están en su mente.[25] Tanto el psicoanalista como el historiador intentan proyectar un patrón *sobre* los rastros y no buscan algo *detrás* de ellos. En ambos casos, la actividad de interpretación se entiende de manera estrictamente nominalista: no hay nada en la realidad histórica ni en la mente del neurótico que corresponda al contenido de las interpretaciones.[26]

Sin embargo, hay un paralelo todavía más interesante con la interpretación psicoanalítica. Desde luego que la tesis de Duby de que el historiador debería prestar atención a lo que no se dice o a lo que se suprime –la locura, lo falso y el tabú, por usar los criterios de Foucault– está relacionada con el método de trabajo del analista. Así como somos lo que no somos, o no queremos ser, en cierto sentido el pasado también es lo que no fue. Tanto en el psicoanálisis como en la historia,

[23] Huizinga, "Taak", 1950, pp. 71, 72; las cursivas son mías.

[24] Duby y Lardreau, *Geschichte*, 1982, pp. 98 y ss.

[25] Éste es el *leitmotif* en Spence, *Narrative*, 1982.

[26] Lardreau expresaba esto para la historiografía de la siguiente manera: "Somit gibt es nichts als Diskurse über eine Vergangenheit, die wiederum aus nichts anderem als aus diesen Diskursen besteht, in denen jeweils gegenwärtigen Interessen mobilisiert werden. Ein präzis inszeniertes Ballett von masken, die die Interessen und Konflikte der Gegenwart darstellen, mit wechselnden Rollen, aber gleichbleibenden Standorten –die Geschicht als Kleiderkammer imaginärer Inskriptionen, der Historiker als Kostümbildner, der Verkleidungen arrangiert, die nie neu gewesen sind: die Geschichte ist aus dem Stoff unserer Träume gewebt, unser Kurzes Gedächtnis von einem Schlummer umhüllt." Lardreau está hablando explícitamente de la nominación en este contexto. Véase Duby y Lardreau, *Geschichte*, 1982, p. 10.

lo que se suprime se manifiesta sólo en detalles menores y aparentemente irrelevantes. En psicoanálisis esto da lugar a la idea de que el hombre no tiene un ser o esencia fácilmente observable con base en la cual pueda ser entendido, sino que el secreto de la personalidad radica en lo que sólo en raras ocasiones y de manera fugaz se vuelve visible tras la presentación usual. Nuestra personalidad es, como lo expresó Rorty, un *collage* más que una sustancia:

> la capacidad de pensar en nosotros como *collages* formados de manera idiosincrásica más que como una sustancia ha sido un factor importante en nuestra capacidad de desprendernos de la idea de que tenemos un ser verdadero que compartimos con otros humanos [...] Freud hizo del paradigma del autoconocimiento el descubrimiento, más que de una esencia, de pequeños accidentes idiosincrásicos.[27]

Éste es también el caso en la historiografía, por lo menos en lo que me gustaría llamar historia posmoderna (de las mentalidades). Para formularlo de una manera paradójica, tan popular entre los posmodernistas: la esencia del pasado no es, o no estriba en la esencia del pasado. Son los vestigios, los *lapsus linguae*, los *Fehlleistungen* del pasado, aquellos momentos raros cuando el pasado "se dejaba ir", donde descubrimos lo que realmente tiene importancia para nosotros. Sospecho que aquí podemos encontrar por lo menos una explicación parcial de lo que Jörn Rüsen llamaba el "cambio de paradigma" en la historiografía actual, un cambio de paradigma que en su opinión consiste sobre todo en intercambiar *makrohistorische Strukturen* por *mikrohistorische Situationen und Lebensverhältnisse* como objeto de la atención del historiador.[28] Lo que estamos presenciando podría ser tal vez un adiós definitivo por el momento a todas las aspiraciones esencialistas que de hecho han dominado la historiografía durante el tiempo que ha existido. Los historiadores siempre han estado buscando algo que pudieran etiquetar como la esencia del pasado –el principio que aglutinara la totalidad del pasado (o en una parte de éste) y

[27] Rorty, "Freud", p. 17 (el autor me proporcionó una fotocopia de este artículo; desafortunadamente no tengo más información sobre éste).

[28] *Programmaboek*, 1986, p. 50.

con base en lo cual, por consiguiente, pudiera comprenderse todo. En el transcurso de los siglos, este esencialismo de la historiografía se ha manifestado de innumerables maneras. Desde luego, el esencialismo estaba notoriamente presente en los diversos sistemas especulativos que han orientado la reflexión del hombre occidental sobre su pasado. El concepto teológico augustiniano sobre la historia y sus variantes secularizadas,[29] la idea de progreso, con su fe ciega en la evolución de la ciencia y las bendiciones sociales que se esperaba que acarreara, siempre fueron las "metanarraciones", por usar el término de Lyotard, mediante las cuales se legitimaban no sólo la historiografía, sino también otros aspectos fundamentales de la civilización y la sociedad.[30]

Luego llegó el historicismo que, con una extraña ingenuidad,[31] consideró la esencia del pasado encarnada en una curiosa mezcla de hecho e idea. La ingenuidad epistemológica de la doctrina historicista de las ideas históricas fue posible sólo en una época en que la creencia y la fe en la perceptibilidad de la esencia del pasado se daban por hecho tan fácilmente, que nadie tenía ni la menor idea de su propia arrogancia ontológica. La historia social discutida por Rüsen era el último eslabón en esta cadena de visiones esencialistas de la historia. La nota triunfante con que la historia social hacía su entrada, particularmente en Alemania, es la prueba más impresionante de la sobrevaloración optimista de sí mismos por parte de estos historiadores, quienes piensan que ahora han encontrado la llave tanto tiempo buscada que abrirá todas las puertas históricas. Cualquiera que esté consciente del carácter esencialista de esta historia social y de la enemistad tradicional entre el esencialismo y la ciencia no puede dejar de advertir la naturaleza absurda de las pretensiones de los historiadores sociales. Pero los peores modernistas aún habrán de encontrarse entre los filósofos de la historia, lo que, incidentalmente, no es tan sorprendente. Aceptan toda ostentación seudocientífica, de manera incluso más decidida que los historiadores, en cuanto piensan que incluye la confirmación de sus propias trilladas ideas positivistas.

[29] Esto desde luego se refiere a la tesis de Löwith en su *Meaning*, 1970.
[30] Lyotard, *Condition*, 1979, pp. 49-63.
[31] Ankersmit, "Chiastische", 1986, pp. 101-120.

Me gustaría esclarecer el movimiento ocurrido en la conciencia histórica que se mencionó arriba mediante la siguiente imagen. Comparemos la historia con un árbol. La tradición esencialista dentro de la historiografía occidental centraba la atención de los historiadores en el tronco del árbol. Éste era, desde luego, el caso de los sistemas especulativos: definían, por así decirlo, la naturaleza y forma de este tronco. El historicismo y la historiografía científica modernista, con su atención básicamente encomiable hacia lo que de hecho ocurrió en el pasado y su falta de apertura hacia los esquemas aprioristas, estaban situados en las ramas del árbol. Al igual que sus predecesores especulativos, tanto los historiadores como los protagonistas de la llamada historiografía científica todavía tenían la esperanza y la pretensión de ser capaces finalmente de decir algo sobre dicho tronco después de todo. Los vínculos cercanos entre esta llamada historia social científica y el marxismo son significativos en este contexto. Si fue formulada en la terminología ontológica, epistemológica o metodológica, la historiografía desde el historicismo tenía el objetivo de la reconstrucción de la línea esencialista que recorre el pasado o partes de éste.

Con la historiografía posmodernista actual, sobre todo en la historia de las mentalidades, por primera vez se realiza una ruptura con esta tradición esencialista con siglos de antigüedad, a lo que de inmediato agrego –para evitar cualquier *pathos* y exageración– que me estoy refiriendo aquí a tendencias y no a rupturas radicales. La elección ya no estriba en el tronco o en las ramas, sino en las hojas del árbol. Dentro de la visión posmodernista de la historia, el objetivo ya no es la integración, la síntesis y la totalidad, sino que aquellos vestigios históricos son el centro de atención. Tomemos, por ejemplo, *Montaillou* y otros libros escritos subsecuentemente por Le Roy Ladurie, así como la *Microstorie* de Ginzburg, el *Domingo de Bouvines* de Duby, o *El regreso de Martin Guerre*, de Natalie Zemon Davis. Hace 15 o 20 años nos habríamos preguntado con asombro cuál sería la idea de este tipo de escritura histórica o qué estaba tratando de probar. Y esta pregunta tan obvia habría sido provocada entonces, como siempre, por nuestro deseo modernista de llegar a saber cómo funciona la máquina de la historia. Sin embargo, de acuerdo con la visión nominalista antiesencialista del posmodernismo, esta pregunta ha perdido su significado. Si de cualquier modo queremos adoptar el esencialismo, podemos decir que la esencia no se encuentra en las ramas, ni en el tronco, sino en las hojas del árbol histórico.

Esto me lleva al punto principal de este artículo. Es característico de las hojas estar adheridas al árbol de manera relativamente suelta, y cuando llega el otoño o el invierno, el viento las desprende. Por diversas razones, podemos presumir que para la historiografía occidental ha llegado el otoño. En primer lugar, está el carácter posmodernista de nuestro tiempo. Nuestro antiesencialismo o, como se llama popularmente en estos días, el "antifundamentalismo", ha reducido nuestro compromiso con la ciencia y la historiografía tradicional. El cambio de posición de Europa en el mundo, desde 1945, es un segundo indicio de importancia. La historia de esta anexión al continente euroasiático ya no es historia mundial.[32] Lo que nos gustaría considerar es cómo el tronco del árbol de la historia occidental se ha convertido en parte de todo un bosque. Los *meta-récits* que quisiéramos contar sobre nuestra historia, el triunfo de la Razón, la gloriosa lucha de emancipación del proletariado del siglo XIX, sólo tienen importancia local, y por esa razón ya no pueden ser metanarraciones adecuadas. El viento helado que, de acuerdo con Romein, se levantó hacia 1900 simultáneamente en Oriente y en Occidente,[33] finalmente le quitó las hojas a nuestro árbol histórico también en la segunda mitad del siglo XX.

Lo que queda ahora para nuestra historiografía occidental es recoger las hojas que se han caído y estudiarlas independientemente de su origen. Esto significa que nuestra conciencia histórica se ha vuelto al revés, por decirlo así. Cuando recogemos las hojas del pasado del mismo modo que Le Roy Ladurie o que Ginzburg, lo importante ya no es el lugar que ocupaban en nuestro árbol, sino el patrón que podemos formar de ellas *ahora*, la forma en que este patrón puede adaptarse a otras formas de civilización que existen en el presente. "Desde los días de Goethe y Macauley y Carlyle y Emerson –escribió Rorty–, se ha desarrollado un tipo de escritura que ya no es ni la evaluación de los méritos relativos de las producciones literarias, ni historia intelectual, ni filosofía moral, ni epistemología, ni profecía social, sino todas éstas mezcladas entre sí en un nuevo género."[34] En su comentario sobre este enunciado de Rorty, Culler señala la indiferencia notable con res-

[32] Se ofrecen pruebas sorprendentes del significado sumamente disminuido del pasado europeo en Ferro, *Hoe*, 1985.

[33] Romein, *Op*, 1967, t. 1, p. 35.

[34] Culler, *Deconstruction*, 1985, p. 8.

pecto al origen y al contexto, histórico o de otro tipo, que es tan característica de "este nuevo tipo de escritura":

> los practicantes de las disciplinas particulares se quejan de que las obras que reclama el género se estudian fuera de la matriz disciplinaria adecuada: los estudiantes de la teoría leen a Freud sin preguntar si la investigación psicológica posterior puede haber rebatido sus formulaciones; leen a Derrida sin haber antes dominado la tradición filosófica; leen a Marx sin estudiar otras descripciones de las situaciones políticas y económicas.[35]

El contexto histórico ha perdido su importancia, función y naturalidad tradicionales como marco, no porque uno esté muy ansioso por adoptar una posición ahistórica o porque carezca del deseo de hacer justicia al curso de la historia, sino debido a que uno se ha "desprendido" del contexto histórico. Ahora todo se anuncia sin previo aviso, y en esto radica la única esperanza que aún tenemos de ser capaces de mantenernos a flote en el futuro. Así como las hojas de los árboles no están adheridas entre sí y su interrelación sólo se garantizaba por la rama o el tronco, los planteamientos esencialistas mencionados arriba solían asegurar el papel tan prominente desempeñado por este alentador "contexto histórico".

No me malinterpreten, no estoy hablando de la candidatura de una nueva forma de subjetividad, la legitimación de imponer modelos contemporáneos al pasado. La legitimación de cualquier cosa es mejor dejarla para los modernistas. La esencia del posmodernismo es precisamente que deberíamos evitar buscar patrones esencialistas en el pasado. En consecuencia, tenemos nuestras dudas sobre la relevancia de los intentos recientes por insuflar nueva vida en el antiguo ideal alemán de *Bildung* en aras de la posición, de la preparación y de la reputación de la historiografía.[36] Incidentalmente me gustaría añadir

[35] *Ibid.*

[36] En noviembre de 1985, la facultad de arte en Groningen organizó un foro sobre *Bildung*. Entre los oradores estaban M. A. Wes, E. H. Kossmann y J. J. A. Mooij. Véase también Kossmann, *Functie*, 1985: Kossmann también observa que los ideales de *Bildung* de fines del siglo XVIII y el XIX ya no pueden realizarse en nuestra época: "Es, después de todo, evidente por sí mismo que un ideal de *Bildung*, en la situación de

de inmediato que, sin embargo, siento mucho más simpatía por estos intentos que por la ingenuidad cientificista demostrada por los historiadores sociales con respecto a la tarea y la utilidad de la historiografía. No obstante, explorar las esperanzas que provoca la historiografía sociocientífica sería malgastar energía. Por otra parte, resucitar el ideal de *Bildung* es en verdad una reacción significativa frente a la esencia tipo mapa de nuestra civilización actual. Mientras en el pasado la civilización era más similar a un indicador de dirección, que proporcionaba instrucciones claras para el comportamiento social y moral, ahora la civilización ya no nos enseña hacia dónde tenemos que dirigirnos más de lo que lo haría un mapa; y, si ya hemos hecho nuestra elección, tampoco nos indica si deberíamos viajar por la ruta más corta o tomar la desviación más larga y pintoresca. Tomar en cuenta el ideal de *Bildung* cuando mucho nos proporcionaría una buena idea del camino que hemos recorrido hasta ahora. El ideal de *Bildung* es la contraparte cultural de la famosa tesis de Ernst Haeckel de que el desarrollo del individuo aislado es una versión abreviada del de la especie. *Bildung* es la versión abreviada de la historia de la civilización a escala del individuo aislado, mediante la cual éste puede convertirse en un miembro decente y valioso de nuestra sociedad.

Sin embargo, dentro de la conciencia histórica posmodernista, esta repetición abreviada ontogénica de nuestra filogénesis cultural ya no es significativa. Después de todo, se han roto los vínculos de la evolución de esta serie de contextos históricos en que consiste nuestra filogénesis cultural. Todo se ha vuelto contemporáneo, con el notable correlato, por usar la expresión de Duby, de que todo se ha vuelto también historia. Cuando se reconstruye la historia en el presente, esto significa que el presente ha adoptado el estigma del pasado. Por consiguiente, *Bildung* requiere de la orientación de una brújula que el posmodernismo rechaza. No debemos moldearnos según o de conformidad con el pasado, sino aprender a desempeñar en él nuestro papel cultural. Lo que significa esta afirmación *en términos concretos* fue des-

ahora, ya no puede ser un patrón homogéneo, prescriptivo, de normas éticas y estéticas y de erudición establecida. Más bien tendrá la forma de un inventario de normas éticas y estéticas posibles, de objetivos que son factibles y que al mismo tiempo, con la historia, han sido logrados por la humanidad. El ideal actual de *Bildung* no es prescriptivo sino descriptivo, no es cerrado sino abierto" (p. 23).

crito por Rousseau, para el individuo aislado, de la siguiente manera, hay un "état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassemble là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession".[37]

Y, subsecuentemente, Rousseau señala que tal manera de abordar el tiempo despierta un sentimiento de completa felicidad en nuestras vidas: "*un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir*".[38]

Aquí la historia ya no trata de la reconstrucción de lo que nos ha ocurrido en las diversas etapas de nuestra vida, sino de un juego continuo con su recuerdo. La memoria tiene prioridad sobre lo que se recuerda. Algo similar es válido para la historiografía. La excavación salvaje, voraz y no controlada del pasado ya no es una tarea sin cuestionamiento que corresponde al historiador. Sería mejor examinar con más atención el resultado de 150 años de excavación y preguntarnos con mayor frecuencia cuál es el resultado de todo esto. Ha llegado el momento de *pensar* sobre el pasado, más que de *investigarlo*.

Sin embargo, tal vez ahora se ha iniciado una fase de la historiografía en la que el significado es más importante que la reconstrucción y la génesis; una fase en la que los historiadores se asignan el objetivo de descubrir el significado de varios conflictos fundamentales de nuestro pasado demostrando su contemporaneidad. Veamos algunos ejemplos. Un examen como el de Hegel sobre la pugna entre Sócrates y el Estado ateniense puede entrar en conflicto en cientos de aspectos con lo que ahora sabemos sobre la Atenas de alrededor del año 400 a. C., y sin embargo no perderá su fuerza. Un segundo ejemplo: lo que Foucault escribió sobre el estrecho vínculo entre el poder y la realidad en el siglo XVI fue atacado por muchos críticos con base en datos, pero esto no significa que sus concepciones hayan perdido su fascinaci[illegible] estoy diciendo que la verdad histórica y la confiabilidad ca[illegible] importancia o que sean obstáculos en el camino hacia una hi[illegible] grafía más significativa. Por el contrario: ejemplos como el de [illegible] el de Foucault nos muestran, sin embargo –y por ello los eleg[illegible]

[37] Rousseau, *Rêveries*, 1972, p. 101.
[38] *Ibid.*

la historiografía la dimensión metafórica es más poderosa que las dimensiones literal o factual. El Wilamowitz filológico, quien intenta refutar *Die Greburt der Tragödie* de Nietzsche, es como alguien que pretende volcar un vagón de tren con sus propias manos; criticar las metáforas con base en los hechos es en verdad una actividad tan inútil como carente de gusto. Sólo las "metáforas" pueden refutar a las metáforas.

Y esto me lleva a mis últimas observaciones. Como he sugerido, hay razones para suponer que en el futuro nuestra relación con el pasado y nuestra comprensión del mismo serán de naturaleza metafórica más que literal. Lo que quiero decir es lo siguiente: el enunciado literal "esta mesa tiene dos metros de longitud" dirige nuestra atención hacia un estado de cosas en particular fuera del lenguaje con que lo expresamos. Una expresión como "la historia es un árbol sin tronco" –por usar un ejemplo– cambia el acento hacia lo que está ocurriendo entre las simples *palabras* "historia" y "árbol sin tronco". En la visión posmodernista, el énfasis ya no está en el pasado mismo, sino en la incongruencia entre el presente y el pasado, entre el lenguaje que actualmente usamos para hablar sobre el pasado y el pasado mismo. Ya no existe "una línea que recorre la historia" para neutralizar esta incongruencia. Esto explica la atención que Freud prestó al detalle aparentemente incongruente pero sorpresivo, y espero que incluso perturbador, en su ensayo sobre lo *Unheimlich*, definido como "*was im Verborgenen hatte bleiben solten und hervorgetreten ist*".[39] En síntesis, hay que poner atención a todo lo que no tiene sentido y es irrelevante precisamente desde el punto de vista de la historiografía científica, pues estos acontecimientos incongruentes, *Unheimliche* (sorprendentes), hacen justicia a la incongruencia del lenguaje del historiador en su relación con el pasado.

Así como el posmodernismo, desde Nietzsche y Heidegger, ha criticado toda la tradición llamada logocéntrica en filosofía desde Sócrates y Platón –es decir, la fe racionalista en que la Razón nos permitirá resolver los secretos de la realidad–, la historiografía posmodernista también siente una nostalgia natural por la antigua historia presocrática. La primera historiografía de los griegos era épica; los griegos se relataban mutuamente los hechos de sus ancestros en epopeyas

[39] Freud, "Unheimliche", 1982, p. 264.

narrativas. Las historias que se contaban no eran excluyentes entre sí, a pesar de que se contradecían, porque inspiraban sobre todo la contemplación ética y estética. Debido a que la guerra y el conflicto político estimulaban una conciencia social y política más profunda y la palabra escrita es mucho menos tolerante de las tradiciones divergentes que la expresión oral, la uniformidad del pasado fue introducida después por Hecateo, Heródoto y Tucídides.[40] Con esto, el tronco joven del árbol del pasado surgía por encima de la tierra. Ciertamente no pretendo sugerir que deberíamos regresar a los tiempos anteriores a Hecateo. Aquí también se trata de una verdad metafórica más que literal. El posmodernismo no rechaza la historiografía científica, simplemente dirige nuestra atención al círculo vicioso de los modernistas que quisieran hacernos creer que no existe nada fuera de él. Sin embargo, afuera permanece todo el campo de la intencionalidad y el significado históricos.

Rijksuniversiteit Groningen,
Instituut voor Geschiedenis

Bibliografía

ANKERSMIT, F. R., *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haya, 1983.

———, "De Chiastische Verhouding Tussen Literatuur en Geschiedenis", *Spektator*, octubre de 1986.

———, "The Use of Language in the Writing of History" en H. COLEMAN (comp.), *Working with Language*, Mouton de Gruyster, Berlín, en prensa.

BERTELS, C. P., "Stijl: Een Verkeerde Categorie in de Geschiedwetenschap", *Groniek*, núms. 89-90, 1984.

BERTENS, H., "Het Talige' Karakter van de Posmoderne Werkelijkheid" en *Modernen versus posmodernen*, s. p. i.

COLLINGWOOD, R. G., *An Essay on Metaphysics*, Oxford, 1940.

[40] Por estas observaciones sobre los orígenes de la conciencia histórica griega estoy profundamente en deuda con la señora J. Krul-Blok.

CULLER, J., *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Londres, 1985.

DANTO, A. C., *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*, Cambridge, Mass., 1983.

DUBY, G. y G. LARDREAU, *Geschichte und Geschichtswissenschaft: Dialoge*, Frankfurt del Main, 1982.

DUNK VON DER, *De Organisatie van het Verleden*, Bussum, 1982.

FERRO, M., *Hoe de Geschiedenis aan Kinderen Wordt Verteld*, Weesp, 1985.

FREUD, S., "Das Heimliche" en *Sigmund Freud: Studienausgabe IV. Psychologische Schriften*, Frankfurt, 1982.

GAY, P., *Style in History*, Londres, 1974.

GOMBRICH, E. H., "Meditations on a Hobby Horse, or the Roots of Artistic Form" en P. J. GUDEL (comp.), *Aesthetics Today*, Nueva York, 1980.

GOODMAN, N., "The Status of Style" en N. GOODMAN, *Ways of Worldmaking*, Hassocks, 1978.

HEIJENOORT, J. VAN, "Logical Paradoxes" en P. EDWARDS (comp.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Londres, 1967.

HUDSON, W., "The Question of Posmodern Philosophy?" en W. HUDSON y W. VAN REIJEN (comps.), *Modernen versus Posmodernen*, Utrecht, 1986.

HUIZINGA, J., "De Taak der Cultuurgeschiedenis" en *J. Huizinga: Versamelde Werken 7*, Haarlem, 1950.

KOSSMANN, E. H., *De Functie van een Alpha-Faculteit*, Groningen, 1985.

LÖWITH, K., *Meaning in History*, Chicago, 1970.

LYOTARD, J. F., *La condition posmoderne*, París, 1979.

MEGILL, A., *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, 1985.

Programmaboek Congres, *"Balans en Perspectief"*, Utrecht, 1986.

REIJEN, W. VAN, "Postscriptum" en W. HUDSON y W. VAN REIJEN (comps.), *Modernen versus Posmodernen*, Utrecht, 1986.

RICOEUR, P., "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text" en P. RABINOW y W. M. SULLIVAN (comps.), *Interpretative Social Science*, Londres, 1979.

ROMEIN, J., *Op het Breukvlak van Twee Eeuwen*, Amsterdam, 1967.

______________, "Het vergruisde beeld" en *Historische Lijnen en Patronen*, Ámsterdam, 1971.

______________, "Theoretische geschiedenis" en *Historische Lijnen en Patronen*, Ámsterdam, 1971.

RORTY, R., "Freud and Moral Reflection" (fotocopia s. p. i.).

ROUSSEAU, J. J., *Les rêveries du promeneur solitaire*, París, 1979.
SPENCE, D. P., *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*, Nueva York, 1982.
White, H., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore, 1973.

¿UN FUTURO SIN HISTORIA? UN DEBATE ENTRE PEREZ ZAGORIN Y KEITH JENKINS (1999-2000)*

LUIS VERGARA**

En el número 15 de *Historia y Grafía* apareció un ensayo mío, "Ética, historia y posmodernidad",[1] consagrado al tema de la posibilidad de una escritura de la historia éticamente informada en este tiempo conocido por muchos como posmoderno. Hicimos allí referencia a diversos debates relacionados con la posmodernidad y la escritura de la historia sostenidos en años recientes en revistas especializadas, y dimos particular atención al que tuvo lugar entre Frank R. Ankersmit y Perez Zagorin en 1989 y 1990, cuyos episodios se publicaron en *History and Theory*.[2] Diez años después de este intercambio se han divulgado, en la misma revista, las tres contribuciones a un nuevo debate en torno al asunto, ahora entre Perez Zagorin y Keith Jenkins. El propósito de este trabajo es ofrecer a los lectores de *Historia y Grafía* una reseña del nuevo debate, interesante por muchas razones; entre ellas, que uno de sus protagonistas aboga a favor de un futuro en el que haya cesado la actividad historiográfica.

* Publicado en *Historia y Grafía*, Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana, núm. 16, 2001, México, pp. 295-306.

** La traducción de los títulos y las citas de los artículos reseñados es mía.

[1] Vergara, "Ética", 2000, pp. 49-96.

[2] Ankersmit, "Historiography", 1989, pp. 137-153; Zagorin, "Historiography", 1990, pp. 263-274; Ankersmit, "Reply", 1990, pp. 275-296.

La primera aportación al debate se debió a Zagorin, quien, provocado en gran medida por los ensayos recogidos por Jenkins en *The Postmodern History Reader* (1997)[3] y por su introducción al volumen ("On Being Open about Our Closures"), público, en el número de febrero de 1999, el ensayo "History, the Referent, and Narrative: Reflections on Postmodernism Now",[4] caracterizado, entre otras cosas, por su tono un tanto agresivo.

Para Zagorin, el posmodernismo como reflexión y prescripción acerca de la teoría de la historia surgió, a partir de los años setenta, en el lugar que antes habían ocupado las discusiones relativas a la objetividad, y hoy día está en franca decadencia. La mayor parte de los historiadores profesionales, nunca muy interesados en cuestiones teóricas, han preferido ignorar sus interpelaciones "esperando que el reto se desvanezca" (p. 2), pero algunos han optado por participar en las discusiones que ha propiciado. Zagorin identifica en ellos tres tipos distintos de reacciones: *a*) alarma generada por creer percibir que la disciplina como tal está amenazada; *b*) aceptación de las ideas fundamentales del posmodernismo y de la necesidad de modificar severamente las prácticas historiográficas y *c*) aceptación de algunas de las instituciones posmodernistas y de las críticas que de ellas se derivan respecto a la práctica historiográfica común, pero con rechazo a sus pretensiones más radicales.

Cada una de estas reacciones adquiere su plena significación si se le considera en el contexto de la producción historiográfica actual en los países anglosajones, los cuales conforman el espacio observado por Zagorin, circunstancia que, inevitablemente, fija límites a la validez de sus reflexiones. En su opinión, esta producción adolece de importantes deficiencias:

> la masiva sobreproducción de historia academicista y la calidad inferior de una porción considerable de la publicada [...] los francos sesgos ideológicos que tienden a dirigir o influenciar el trabajo en ciertos campos de la historia [...] la fragmentación de la disci-

[3] Jenkins, *Postmodern*, 1997.

[4] Zagorin ["La historia, al referente y la narración: reflexiones sobre el posmodernismo actual"]. En adelante, las referencias a este artículo se anotarán entre paréntesis, dentro del texto.

> plina en un número siempre creciente de áreas muy especializadas cuyos detallados resultados no son integrados en una visión más comprensiva que permita entender el pasado (p. 11).

Los teóricos posmodernos también observan críticamente estas prácticas historiográficas, pero obtienen otras conclusiones. Lo que a ellos les parece mal es

> la continuada fe en la posibilidad de una historia objetiva; la terca convicción de que la historia no se ocupa únicamente de textos y de discursos, y de que aspira a proveer en algún sentido legítimo, aunque no absoluto, una representación válida del pasado que permita comprenderlo; y su presunta complicidad con el *statu quo* político y económico al que apoyan ideológicamente (p. 11).

Como ejemplos concretos de textos de persuasión posmodernista, Zagorin exhibe la introducción de Jenkins a *The Postmodern History Reader* –"una crítica reductiva y prejuiciada de la práctica histórica normal, la cual es presentada como el producto de la ideología y los intereses burgueses" (p. 11)–, el ensayo "The Challenge of Poetics to (Normal) Historical Practice" de Robert F. Berkhofer,[5] incluido en el mismo volumen, y su libro *Beyond the Great Story*, en los que denuncia el intento de "crear la ilusión de un narrador omnisciente y neutral en los textos de historia [...] a efecto de generar poder sobre los lectores en el nombre de la realidad" (p. 11), y el libro *Nothing but History*, de David D. Roberts, "que suscribe la concepción posmoderna de la historia como la única apropiada para nuestra cultura posmetafísica" (p. 11).

¿Qué es exactamente lo que Zagorin entiende aquí por "posmodernismo"? En el ensayo que comentamos aporta tres caracterizaciones de especificidad creciente:

> En el más general de los sentidos, el posmodernismo sostiene la proposición de que en décadas recientes la sociedad occidental ha experimentado un desplazamiento epocal de la era moderna a la posmoderna, la cual se dice que se encuentra caracterizada por un repudio definitivo del legado de la Ilustración consistente en una creencia

[5] Berkhofer, "Challenge", 1997, pp. 139-156.

> en la razón y el progreso y por una amplia incredulidad respecto de todos los metarrelatos que imputan una direccionalidad y un sentido a la historia, y en particular frente a la noción de que la historia es un proceso de emancipación universal (p. 5).
>
> En un sentido más específicamente filosófico y en su incidencia sobre el conocimiento histórico, puede decirse que los dos aspectos principales del posmodernismo son la concepción que tiene del lenguaje y su rechazo del realismo. Se trata de una filosofía de idealismo lingüístico o panlingualismo que sostiene que el lenguaje constituye y define la realidad para la mente humana, o, más bien, que no existe ninguna realidad extralingüística independiente de nuestras representaciones de la misma en el lenguaje o discurso. Concibe al lenguaje como un sistema de signos que se refieren solamente unos a otros en un proceso sin fin de significación que nunca arriba a un significado [*meaning*] estable (p. 7).
>
> La teoría posmoderna de la historia comprende dos tesis principales que implican un escepticismo mucho más abarcante que cualquier cosa que se haya visto en las dudas relativistas anteriores respecto a la objetividad. La primera tesis es la de un antirrealismo que sostiene que el pasado no puede ser objeto del conocimiento histórico, o, más específicamente, que el pasado ni es ni puede ser el referente de los enunciados y representaciones de la historia. Tales representaciones se entienden, por lo tanto, como haciendo referencia, no al pasado, sino solamente a otros enunciados, discursos y textos históricos siempre presentes [...] La segunda tesis es la del narrativismo, la cual asigna prioridad en la creación de los relatos históricos a los imperativos lingüísticos y a los tropos o figuras del habla inherentes al uso lingüístico (pp. 13-14).[6]

Zagorin escoge la tercera de estas caracterizaciones, en concreto las tesis antirrealista y narrativa, como referencia para sus comentarios orientados a la refutación de las teorías posmodernistas de la escritura

[6] Estas caracterizaciones bien hubieran podido ser precedidas por una de mayor generalidad que presentara al posmodernismo como un movimiento cultural plural y difuso con incidencia sobre prácticamente todas las artes y todas las ciencias humanas.

de la historia. Destacamos dos de los argumentos que lanza en contra de la tesis antirrealista, la cual, según él, encontró "formulación canónica" en *De la gramatología*, de Derrida, y se manifiesta en el muy conocido ensayo "El discurso histórico", de Barthes: *a*) en la defensa de su postura, los autores posmodernistas producen relatos históricos que pretenden ser verdaderos y referirse a acontecimientos realmente acaecidos, por lo que sus argumentos se refutan a sí mismos; *b*) para la práctica historiográfica, la noción de un pasado que existió realmente y con independencia de cualquier texto[7] no es una teoría o una conclusión filosófica, sino "un requerimiento de la razón histórica y una necesidad conceptual avalada por la memoria e implicada por el lenguaje humano que incluye enunciados en tiempo pasado, y que se sigue de la idea misma de la historia como una forma de conocimiento específica que tiene al pasado del hombre como objeto" (p. 16).

En lo que respecta a la tesis narrativa, a la que también llama "tropológica" y de la cual Hayden White le parece el expositor por excelencia, Zagorin declara que, aunque en principio no lleva implícita una negación de la realidad del pasado o de la posibilidad de hacer una descripción verídica suya, esta "concesión inicial" la cancela pronto la "teoría construccionista extrema de lo que hacen los historiadores" (p. 18), afirmación para la que tiene apoyo en el propio White, quien se refiere a "la inexpugnable relatividad" de todo relato histórico, debida al lenguaje empleado en la descripción y, por lo tanto, en la constitución de acontecimientos pasados como objetos de explicación y comprensión. A esto Zagorin opone lo que le parece que es un hecho: que la experiencia y la actividad humana, así como las experiencias y las acciones colectivas que dan origen a la identidad de grupos y comunidades, están de suyo narrativamente estructuradas. Por otra parte, argumenta que la tesis narrativa subestima la variedad de tipos de historias posibles y sobrestima el papel de la narración al restringir la totalidad de la escritura de la historia a la modalidad narrativa. Tiene por cierto, en efecto, que muchas historias no son reconstrucciones en forma de relatos de sucesiones de acontecimientos, en apoyo de lo cual ofrece como contraejemplos obras de Jacob Burkhardt, Moses

[7] "La idea de un pasado como independientemente real o actual", escribe Zagorin en "History", 1999, p. 16.

Finley, Lewis B. Namier, Alfred Cobban, Lucien Febvre, Arthur O. Lovejoy, Henry C. Lea y Roland Mousnier.

Zagorin no tiene empacho en admitir que hay historiadores de prestigio que han reconocido algunas aportaciones positivas de la filosofía posmodernista a la práctica de la escritura de la historia. No obstante, duda que éstas compensen los daños causados: "El posmodernismo ha sembrado una gran cantidad de confusión intelectual en algunas de las disciplinas humanísticas y ha sido un factor principal en la promoción de la muy considerable politización que en ellas ha tenido lugar a lo largo de los últimos años" (p. 22).

En el contexto estadunidense en el que escribe Zagorin, los autores posmodernistas suelen situarse políticamente a sí mismos en la izquierda y han tendido a apoyar en sus universidades los movimientos a favor de la incorporación a los planes curriculares de asignaturas o de programas completos, impartidos desde perspectivas feministas, étnicas, homosexuales y poscoloniales. En opinión de Zagorin, el escepticismo y el relativismo propios de las posiciones posmodernas debilitan o anulan cualquier postura moral o política que desde ellas se quiera defender, ya que, si se asume que los hechos históricos son solamente construcciones y que carece de sentido hablar de objetividad o de verdad en la historia, las reconstrucciones históricas elaboradas por los propios posmodernistas, en apoyo a sus posturas, han sido relativizadas de antemano por ellos mismos. Por lo demás, a su parecer, el idealismo lingüístico de las teorías posmodernistas en el campo de la historia tiene como consecuencia que el pasado se juzgue como inaccesible en cuanto objeto del conocimiento, de manera que no sea el referente del discurso histórico, función adjudicada sólo a otros textos.

La conclusión de Zagorin es que, independientemente de las contribuciones positivas que se atribuyan a las teorías posmodernas de la historia, éstas no pueden sostenerse; están basadas en una concepción errónea de la naturaleza y de la función del lenguaje, están en franco desacuerdo con las intuiciones y convicciones más profundas de los historiadores profesionales en relación con su trabajo y no corresponden a la auténtica naturaleza de la historia como disciplina consagrada a la representación y la comprensión verídicas del pasado. Para este autor, es probable que la influencia de dichas teorías disminuya paulatinamente en el futuro, tendencia que, a su juicio, puede ya observarse.

Tuvo que transcurrir más de un año para que conociéramos la réplica de Jenkins, "A postmodern Reply to Perez Zagorin",[8] la cual apareció, junto con una contrarréplica de Zagorin ("Rejoinder to a postmodernist")[9] en el número de la revista publicado en mayo de 2000. La réplica de Jenkins es particularmente interesante porque es representativa del descrédito radical posmoderno de *cualquier tipo* de escritura de la historia. Comienza con la declaración de que Zagorin no ha entendido correctamente la postura posmoderna en relación con la historia, a lo que añade que si la hubiera comprendido correctamente le hubiera parecido todavía peor de lo que le parece: no se aboga por una escritura de la historia posmoderna, sino por una posmodernidad *sin historia*.

Zagorin no ha entendido con exactitud la postura posmoderna porque, a diferencia de lo que él sostiene, no es un idealismo lingüístico ingenuo antirrealista o antirreferencialista, sino que es *antirrepresentacionalista*. Se trata de un antirrepresentacionalismo para el que, como lo expresara Derrida con gran fama en *De la gramatología*, no hay nada fuera del texto. Esto, para Jenkins, significa que "los posmodernistas[10] reconocen de buen grado tanto una 'actualidad' externa como que no existe manera alguna de que sea apropiada sin el empleo de una expresión autorreferencial como 'actualidad'; pero asimismo reconocen de buen grado que no hay manera de trascender las lecturas y las escrituras, los discursos y la textualidad" (p. 186).

En el marco del representacionalismo asumido por Zagorin, permanece la esperanza de que los símbolos que empleamos en nuestra escritura reflejen objetivamente la realidad; el antirrepresentacionalismo, por el contrario, niega tal posibilidad. Jenkins cita a este respecto a H. White: "No existe una manera correcta de hablar sobre el mundo, de representarlo, porque el lenguaje es arbitrario en su relación con el mundo 'sobre' el que habla: todo lo descrito de una manera puede ser redescrito de otra" (p. 187). Jenkins piensa que Zagorin ha efectuado una lectura errónea de Derrida, y para mostrarlo dedica

[8] Jenkins ["Una réplica posmoderna a Perez Zagorin"]. En adelante, las referencias a este artículo se anotarán entre paréntesis, dentro del texto.

[9] Zagorin ["Contrarréplica a un posmodernista"]. En adelante, las referencias a este artículo se anotarán entre paréntesis, dentro del texto.

[10] Para Jenkins el posmodernismo es "nuestra condición posmoderna elevada al nivel de conciencia teorética". "Postmodern", 2000, p. 196.

Según Jenkins, los relatos

ocho páginas de su réplica a una exposición –bastante clara, por cierto– de las nociones de suplemento, *différance*, archiescritura y texto general, y de sus implicaciones políticas (en relación con la violencia de primero, de segundo y de tercer orden, en particular).

Después de esta exposición de lo esencial del pensamiento derrideano, Jenkins muestra lo que, sin duda, es la parte más interesante y provocativa de su réplica: su convicción de que lo mejor será "comenzar a olvidar el discurso histórico sobre el pasado y comenzar a vivir entre los amplios y gratos imaginarios que proveen los teóricos de la posmodernidad [...] que muy bien pueden generar suficiente retórica emancipatoria como para eliminar cualquier futuro pasado fundacional o no fundacional" (p. 199). Vamos a examinarlo en detalle.[11]

Según Jenkins, Zagorin no sólo está equivocado en su comprensión del posmodernismo como antirrealista y en la lectura que hace de Derrida, sino también en su apreciación de que el posmodernismo está en retirada. Zagorin no se ha percatado de que "vivimos en una cultura en la que ya es demasiado tarde para aún ser modernos y en la que el futuro no puede ya continuar siendo contenido en los discursos de la modernidad";[12] pero algo de esto mismo le había sucedido al propio Jenkins. Hasta ahora, nos dice, había pensado que "si hemos de tener alguna suerte de historia, entonces una aproximación altamente reflexiva y abiertamente posicionada ofrece algunos de los mejores recursos intelectuales para desarrollar historizaciones del pasado de maneras que 'aún no han sido'" (p. 196). Añade que había asumido, como una hipótesis plausible que se ha transformado en una especie de axioma incuestionado, que la mejor manera de comprender la posmodernidad y el posmodernismo era como posteriores a la modernidad, de modo que el pensar que él suele denominar "postista" (*postist*) podía entenderse con un carácter de retrospección que lleva a preguntar qué habría que hacer en el presente en orden a la promoción de emancipación y qué se podría aprovechar en esta empresa del pasado apropiado de maneras posmodernistas.

Hasta hace poco tiempo, su respuesta a estas preguntas (influida por George Steiner) se sustentaba en que no es el pasado en sí lo que

[11] Nos informa Jenkins que su argumentación a esta parte de su réplica es un ... libro Jenkins, *¿History?*, 1999.

determina nuestro presente y futuro "salvo, posiblemente en un sentido genético" (p. 197), sino las imágenes que del mismo tenemos. Son estas imágenes, tan selectivas como cualquier otro "mito", las que aportan a cada era su identidad y sus metas mediante un mecanismo, que Jenkins compara con el del eco, que hace a cada sociedad escuchar su propia voz como una conminación proveniente del pasado. Pero, si esto es así, ¿qué necesidad hay de hacer uso de mitos del pasado? El posmodernismo, llevado a sus últimas consecuencias, sugiere más bien "que los 'mitos' que mejor nos conduzcan del presente al futuro sean mitos *del* presente y *del* futuro" (p. 197). ¿Por qué? Porque para Jenkins (de acuerdo con Sande Cohen), las relaciones y situaciones que más le interesan, a la luz de posibles proyectos emancipadores, como la dominación capitalista, la injusticia y, en general, las diversas contradicciones del orden social, económico y político, *no son de carácter narrativo*, de modo que, en palabras de Cohen

> la diseminación de modelos de "historia" promueve sujetos culturales que son estimulados a pensar sobre relaciones no narrativas –capitalismo, justicia y contradicciones– de manera narrativa [...] con un efecto de filtro que impide el acceso a la mente de las fuerzas no narrativas del poder del presente, en tanto que las narraciones "históricas" reducen el pensar semántico del presente (connotaciones) a formas de relatos, repeticiones y modelos, todo lo cual refuerza la redundancia cultural (p. 196).

Se trata, entonces, de librarse en definitiva del "fardo de la historia", con el fin de ser capaces de generar mecanismos para la emancipación radical, a partir de imaginarios vigentes que prescindan de la historia y nos lleven a reconocer que lo que nos parezca lo mejor jamás será suficientemente bueno y a actuar en consecuencia. Se comprenderá que el supuesto carácter no narrativo de las categorías básicas de cualquier proyecto emancipador constituye el centro de esta argumentación, la cual se sostiene o se desploma, según este supuesto sea o no válido.

Según Jenkins, los relatos históricos de la modernidad han desempeñado un papel central en nuestra formación cultural y en nuestra imaginación –sea burguesa o proletaria– que tenemos por hecho que historizar es una especie de fenómeno natural: siempre hubo un

pasado y siempre se han producido historizaciones suyas. Por esto los mismos teóricos posmodernistas están condicionados a pensar que a las historias de la modernidad deben oponérseles historias generadas desde la posmodernidad, historias posmodernistas. Pero el supuesto implícito es falso: el historizar no es un fenómeno natural; nada de lo propiamente cultural es un fenómeno natural. "No hay razón alguna para pensar que el tiempo ha de ser necesariamente temporalizado históricamente" (p. 198); más en concreto, no hay razón para que en las formaciones sociales posmodernas haya que adoptar los hábitos de historización propios de la modernidad. Al respecto Jenkins nos recuerda que en esta discusión se debe tener presente, aunque prácticamente sea una tautología, que en ningún otro tiempo ni lugar se historizó como se hizo en Occidente en los siglos XIX y XX, periodo y lugar en los cuales se desarrollaron formaciones sociales específicas (capitalistas). En consecuencia, "no hay necesidad de que las agendas de una política posmoderna se formulen en ninguna de sus partes en términos de los géneros históricos que nos son familiares, pero cuyo tiempo literalmente ya pasó al haber desaparecido la necesidad que alguna vez les infundió vida: la organización de las esferas públicas de la burguesía, del proletariado" (p. 198).

Jenkins reconoce la actual "existencia moribunda" de dos tipos de relatos históricos, los correspondientes a la historia con H (mayúscula) –los metarrelatos– y los correspondientes a la historia con h (minúscula); a los primeros los considera irremediablemente decrépitos y desacreditados, y le parece que los segundos -"que alguna vez tuvieron limitadas ambiciones emancipatorias"– (p. 199) se han convertido en expresiones políticas conservadoras al abandonar compromisos con causas mundanas y ser cultivados académicamente por sí mismos. En esta situación, lo primero en lo que puede pensarse es en un nuevo tipo de historia propiamente posmodernista; no obstante, "dado que las críticas posmodernas han mostrado que el pasado seguirá a cualquiera, que obedecerá a cualquier lector, que sustentará cualquier cosa en general y nada en particular" (p. 199), ¿qué necesidad tiene el discurso emancipador de cualquier tipo de historia?

Zagorin comienza su contrarréplica a Jenkins al acusarlo de intentar una imposición y una usurpación improcedentes de la filosofía de la historia, "una disciplina empírica independiente de gran sofisticación, con una larga tradición atrás de ella, que ha dado lugar a mu-

chas obras maestras, sin necesidad alguna de reforma o instrucción por parte de filósofos o de neófitos en el campo de la filosofía" (p. 201). En su opinión, la filosofía debe reconocer esa independencia y, en consecuencia, aceptar los métodos y los modos de pensar de los historiadores tal como son en los hechos. La contribución que puede y debe hacer a la ciencia de la historia es la de la asistencia en la clarificación de su autocomprensión y de sus presupuestos. Jenkins, en su opinión, no está autorizado para hablar acerca de la escritura de la historia, puesto que carece de experiencia y formación en ese campo.

Zagorin repite, con ciertas variantes, el argumento de que la posición posmodernista se refuta a sí misma al desacreditar todo metarrelato, toda concepción totalizadora del curso de la historia como si se dirigiera hacia una meta y la entendiera como expresión de las ilusiones de la modernidad; desacredita también el metarrelato que constituye su propia visión de la posmodernidad. Más allá de ello, Zagorin se rehúsa a aceptar la tesis de que vivimos en una era posmoderna, en apoyo de lo cual invoca textos de prestigiados sociólogos, tales como Anthony Giddens y Niklas Luhmann. Bien hubiera podido mencionar para este mismo propósito a Jürgen Habermas y su tesis de la modernidad como un "proyecto inacabado".[13] Además, según Zagorin, Jenkins no sólo carece de experiencia y formación en el ámbito de la historiografía, sino que también hace lecturas equivocadas de los filósofos (Derrida y Rorty, en particular) en los que sustenta sus puntos de vista.

La "rapsodia a una emancipación indefinida y al parecer ilimitada", entonada por Jenkins, le merece el siguiente juicio: "una caricatura de una mente apolítica que quiere revolucionar el mundo".[14] Y una vez más el argumento de la autorrefutación: "Su propia filosofía posmodernista no nos da ninguna razón para acreditar valor alguno a sus juicios políticos, los cuales no son menos arbitrarios que lo que serían si abogara por el racismo y el sexismo".[15] En adición a ello, Zagorin reprocha a Jenkins que no precise a qué tipo de emancipación hace referencia ni de qué manera piensa que podrá lograrse. En definitiva, la historiografía posmodernista que propone Jenkins o –más

[13] A este respecto, véase Habermas, "Modernidad", 1988, pp. 265-383.
[14] *Ibid.*, p. 208.
[15] *Ibid.*

correctamente– aquello que reemplazaría a la escritura de la historia "probablemente renunciaría a todo sentido crítico y respeto por la evidencia, se encontraría completamente al servicio de una ortodoxia política represiva, y engendraría mentiras y mitos sin restricción".[16]

Zagorin concluye su contrarréplica al reiterar que la independencia del pasado respecto al pensar en relación con él mismo es una verdad ligada conceptualmente a la posibilidad de la historia "como una ciencia consagrada ante todo a alcanzar una comprensión de la compleja vida y de los cambios de sociedades humanas pretéritas, y a intentar comunicar esta comprensión a la presente y a las futuras generaciones".[17]

En nuestra opinión, el debate entre Zagorin y Jenkins que acabamos de reseñar amerita la atención que le hemos brindado, no sólo por su actualidad, sino sobre todo porque en él se expresan radicalizadas hasta el extremo (en especial en el caso de Jenkins) las posiciones de los participantes; la rispidez de los discursos empleados y los descréditos recíprocos (en especial en el caso de Zagorin) son manifestación de esta polarización extrema.

BIBLIOGRAFÍA

ANKERSMITH, FRANK R., "Historiography and Postmodernism", *History and Theory*, vol. 28, núm. 2, 1989, pp. 137-153.

______________, "Reply to Professor Zagorin", *History and Theory*, vol. 29, núm. 3, 1990, pp. 275-296.

BERKHOFER, ROBERT F., "The Challenge of Poetics to (Normal) Historical Practice" en KEITH JENKINS (comp.), *The Postmodern History Reader*, Londres, Routledge, 1997, pp. 139-156.

HABERMAS, JÜRGEN, "La modernidad: un proyecto inacabado" en JÜRGEN HABERMAS, *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 265-383.

JENKINS, KEITH (comp.), *The Postmodern History Reader*, Londres, Routledge, 1997.

______________, *Why History? Ethics and Postmodernity*, Londres, Routledge, 1999.

[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*, p. 209.

—————, "A Postmodern Reply to Perez Zagorin", *History and Theory*, vol. 39, núm. 2, 2000, pp. 181-200.

VERGARA, LUIS, "Ética, historia y posmodernidad", *Historia y Grafía*, núm. 15, 2000, pp. 49-96.

ZAGORIN, PEREZ, "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations", *History and Theory*, vol. 29, núm. 3, 1990, pp. 263-274.

—————, "History, the Referent, and Narrative: Reflections on Postmodernism Now", *History and Theory*, vol. 38, núm. 1, 1999, pp. 1-24.

—————, "Rejoinder to a Postmodernist", *History and Theory*, vol. 39, núm. 2, 2000, pp. 201-209.

INTRODUCCIÓN. LA HISTORIOGRAFÍA, ENTRE LA TEORÍA Y LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA*

GUILLERMO ZERMEÑO

LOS CONCEPTOS

El primer problema que enfrenta este estudio sobre "la cultura moderna de la historia" consiste en saber qué vamos a entender por los vocablos utilizados: *cultura*, *historia* y *modernidad*. Son tres términos que generalmente no poseen un significado preciso. Sin embargo, es común que se les utilice de manera axiomática, como si su significado fuera evidente por sí mismo. Su uso se asemeja al de unos recipientes en los que de antemano se sabe la clase de objetos que hay que depositar en ellos. Así, con mucha facilidad al lado de los objetos culturales, históricos o modernos se irán depositando sus contrarios: los objetos naturales, literarios o tradicionales.

Este procedimiento que divide al mundo en dos partes es propio de una teoría de la modernidad que basa su identidad en la lucha de contrarios, cuya resultante es la concepción de un desarrollo histórico continuo y ascendente. No toma en cuenta los posibles intercambios que pueden darse entre las partes antagónicas. Desde una perspectiva histórica, el problema de esta taxonomía estriba en que las nociones

* Publicado en *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, COLMEX, 2002, pp. 21-37.

utilizadas para designar cada uno de estos objetos presuponen de antemano lo que debe ser explicado. La dificultad radica en que se procede deductivamente para designar una clase de objetos en los que la noción utilizada está implicada en la descripción de los mismos. Esto significa que tanto la *cultura*, como la *historia* y la *modernidad* son creaciones conceptuales que sirven para describirse a sí mismas. Este planteamiento parece conducir a un callejón sin salida. Para su solución el pensamiento moderno clásico desarrolló las nociones opuestas –las del atraso, las del mundo natural y de la ficción–, como si se tratara de realidades independientes del observador.

Se puede encontrar una salida alterna a esta tautología metodológica si, en cambio, concebimos a las palabras que utilizamos para describir el mundo como "conceptos históricos". En sentido estricto, sólo de esa manera estas nociones pueden ser funcionales para el análisis histórico.[1] Esta posición nos permitiría sentar las bases para indicar que a lo largo del tiempo –e incluso dentro de un mismo espacio temporal– pueden existir diferentes culturas, distintos usos del tiempo y diversas modernidades. Entender estas nociones como categorías históricas presupone además concebirlas como producciones sociales. De hecho, hacia la segunda mitad del siglo XVIII propiamente aparecen nuevos usos de las palabras *cultura*, *historia* y *moderno* –y dispensando la tautología– propiamente "modernos". Esta nueva semántica que determina los usos que hacemos en la actualidad de dichas palabras está caracterizada en lo fundamental por la inclusión de la dimensión temporal, que permite su utilización como conceptos históricos y, sobre todo, su uso en plural y no meramente en singular. Su condición histórica los hace ver no como el producto de una deducción mental, sino como elaboraciones sociales que invitan a su vez a darles un tratamiento histórico.[2]

[1] Véase Luhmann, "Cultura", 1997. A este respecto cabe destacar el proyecto historiográfico de la *Begriffsgeschichte* (historia de los conceptos) desarrollado, entre otros, por Reinhart Koselleck. De su libro *Futuro pasado*, véase en especial "Historia conceptual e historia social", pp. 105-126. Es de recomendar la introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncinas, en Koselleck y Gadamer, *Historia*, 1997, pp. 9-53.

[2] Luhmann, "Cultura", 1997, p. 14. Para profundizar en esta aproximación desde el lenguaje filosófico se puede consultar con mucho fruto el libro de Lafont, *Razón*, 1993.

La adopción de esta perspectiva presupone una relación particular con el lenguaje o uso de las palabras. Dentro de esta concepción metodológica, el lenguaje no es percibido como un mero instrumento del habla, sino sobre todo como algo constitutivo de nuestra manera de observar o describir el mundo. Esta posición permite acercarse a las transformaciones semánticas que tienen lugar *en* y *por* el lenguaje, vistas como formas mediante las cuales la sociedades enfrentan sus problemas. El lenguaje es a la vez la condición y guía de la misma experiencia. Por ejemplo, se puede advertir cómo la noción de "derecho natural" prevaleciente todavía en el siglo XVIII en Europa fue dando lugar a la de "constitución", o la inclusión del neologismo "ideólogo" sirvió para describir al observador moderno que se conduce mediante la producción de ideas. En ese sentido, el conocimiento que se tiene del mundo está mediado por el lenguaje.

El mundo moderno fue productor de una nueva semántica o conjunto de palabras que a la vez que le fueron útiles para designar el mundo, le sirven para designarse a sí mismo. Dentro de este nuevo léxico están palabras como *cultura*, *historia* y *moderno*, que en sí mismas dejan de referir a un conjunto de objetos independientes del observador y llegan a ser constitutivas de su manera de describir el mundo. Por esa razón, estas nociones nos permiten inferir la forma como esta modernidad se ha observado a sí misma.

Así pues, vamos a utilizar los vocablos *cultura*, *historia* y *modernidad* como perspectivas histórico-conceptuales desde donde se puede observar la conformación de una determinada cultura histórica. Gracias a su misma condición histórica, estos conceptos nos permitirán a su vez descubrir otras posibilidades de uso en otras sociedades y frente a otros problemas. Esto sólo significa que, no obstante que hay cultura e historia desde que la humanidad existe, su uso diverso nos enseña que la sociedad humana no siempre ha sido la misma.

Con base en lo anterior nos proponemos investigar el uso específico que nuestra modernidad ha hecho de estas palabras en relación con la aparición y funcionamiento de la historiografía moderna. Uno de los efectos colaterales de esta investigación será la posibilidad de su comparación y diferenciación semántica en la que se incluye el mismo término *modernidad*. De esa manera, aun cuando las mismas palabras pueden encontrarse en los textos antiguos o clásicos, su funcionamiento como conceptos históricos sólo se presenta hasta la segunda

mitad del siglo XVIII. Como ya se señaló, se caracteriza por la inclusión de la dimensión temporal que sienta las bases –como uno de sus efectos– para la elaboración y fabricación de una historiografía propiamente moderna.

Podríamos definir provisionalmente, entonces, a la historiografía moderna como una práctica cultural que crea un nuevo sentido de temporalidad fundado en la escritura. Podríamos afirmar que –consideradas en conjunto– las escrituras sobre el pasado producidas por los historiadores constituyen una suerte de memoria histórica o forma como las sociedades modernas se han observado a sí mismas en términos temporales. Sin embargo, como veremos más adelante, esta forma de describirse a sí mismas contiene un aspecto problemático que no puede soslayarse. Por un lado, esta forma permite hacer una descripción que vincula al pasado con el presente por medio de la escritura. Pero, por el otro, en esta modernidad la unión entre el pasado y el presente se hace depender no de un factor externo para su elaboración; es decir, que su descripción no debe estar subordinada a un designio externo o extratemporal –de carácter teológico o natural–, sino al mismo proceso en el que se realiza la descripción. El problema estriba en que términos históricos como *cultura*, *historia* y *modernidad*, al tiempo que suscitan la observación histórica, ellos mismos se toman en sujetos del análisis histórico.

De la conciencia a la comunicación o de la necesidad de un "giro epistemológico"

> Escrito está: "En el principio era la Palabra"... Aquí me detengo ya perplejo. ¿Quién me ayuda a proseguir? No puedo en manera alguna a dar un valor tan elevado a la Palabra; debo traducir esto de otro modo si estoy bien iluminado por el Espíritu. Escrito está: "En el principio era el Pensamiento"... Medita bien la primera línea; que tu pluma no se precipite. ¿Es el pensamiento lo que todo lo obra y crea?... Debiera estar así: "En el principio era la Fuerza"... Pero también esta vez, en tanto que esto consigno por escrito, algo me advierte que ya no me atenga a ello. El Espíritu acude en mi auxilio. De improviso, veo la solución, y escribo: "En el principio era la acción."[3]
>
> Goethe, *Fausto*.

[3] Goethe, *Fausto*, 1992, pp. 21-22.

El resultado de esta evolución histórico-conceptual fue examinado y elaborado en el siglo XIX a la luz de una filosofía de la conciencia. Son comunes todavía expresiones que relacionan a la historiografía con la formación de una "conciencia histórica". El problema de entender de esa manera el giro moderno hacia la historia reside en la utilización de una noción como la de conciencia para describir fenómenos que pertenecen esencialmente al ámbito de la sociedad o de las colectividades.

Como sabemos, Wilhelm Dilthey, uno de los más conspicuos historiadores y epistemólogos alemanes del siglo XIX, dedicó buena parte de su obra a la fundamentación científica de la historia buscando equipararla con las ciencias de la naturaleza. Las bases de su teoría del conocimiento histórico se pueden sintetizar en la siguiente frase: "La realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna."[4] Es decir, sólo podemos tener certeza de lo que experimentamos internamente. El proyecto de Dilthey no hizo sino proseguir el modelo cartesiano de ciencia al preguntarse por las condiciones válidas para la producción de ideas claras y distintas sobre el mundo. Uno de los trabajos de Dilthey lleva por título *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*.[5] La misma noción de espíritu se relaciona con la de mente, y se contrapone a la de materia o naturaleza. Esta distinción sentó las bases para el desarrollo de una historiografía que, por un lado, se ocupa de hacer la historia de las ideas y, por el otro, intenta rescatar la vida material de los individuos. A partir de esta distinción –podríamos decir muy antigua–, la que existe entre espíritu y materia, entre naturaleza y cultura, la historiografía moderna ha intentado dar cuenta de lo que sucede en el ámbito de las cosas humanas.

La noción de conciencia –ese lugar donde se realizan las actividades espirituales o mentales– está asociada a una filosofía de la percepción que encuentra su fundamento en la psicología. El mundo es concebido como el conjunto de datos que se ofrecen de manera inmediata y espontánea a la conciencia del observador. Esta concepción supone que existe un mundo que se ofrece al conocimiento independientemente del observador. El mundo histórico siempre ha estado ahí y sólo resta encontrarlo y recogerlo para conocerlo.

[4] Citado en Gabilondo Pujol, *Dilthey*, 1988, p. 74.
[5] Dilthey, *Aufbau*, 1970, e *Introducción*, 1980.

Una de las consecuencias de esta posición se relaciona con el intento de asimilar la historiografía a una noción de ciencia natural dominante en la segunda mitad del siglo XIX. Al respecto, una formulación elocuente es la declaración del historiador francés Hyppolite Taine en su tratado sobre *Filosofía del arte* de 1882:

> El método moderno que yo sigo y que comienza ahora a penetrar en todas las ciencias naturales consiste en considerar las obras humanas [...] como hechos y productos cuyas propiedades hay que mostrar y cuyas causas hay que investigar. Consideradas en esta forma, la ciencia no tiene que justificar ni condenar. Las ciencias morales tienen que proceder del mismo modo que la botánica, que estudia con el mismo interés el naranjo y el laurel, el pino y la haya. No son otra cosa que una especie de botánica aplicada, sólo que, en lugar de tratar con plantas, tiene que tratar con las obras de los hombres. Éste es el movimiento general con el cual se van aproximando en la actualidad las ciencias morales y las ciencias naturales, y por el que las primeras alcanzarán la misma certeza y realizarán el mismo progreso que las segundas.[6]

Algunas reminiscencias de la crítica de esta epistemología basada en los hechos de conciencia aparecen en México en la argumentación de Edmundo O'Gorman en contra de la noción "descubrimiento de América", que presupone que América existe antes de la llegada de los europeos. Sus intérpretes y los seguidores de esta descripción dan por sentado que la realidad llamada América existe independientemente del observador.[7]

En el campo de la crítica filosófica, Richard Rorty planteó durante la década de 1960 que la noción de "giro lingüístico" podía ser útil para enfrentar los retos de cómo pensar históricamente a la historia de la filosofía, las relaciones entre los lenguajes ideales y los ordinarios, y la comprensión de la distancia que separa a lo que son meras opiniones y la posibilidad de establecer un saber cierto.[8] Rorty atribuye a la

[6] Citado en Cassier, *Antropología*, 1993, pp. 282-283.

[7] O'Gorman, *Idea*, 1976.

[8] Rorty, *Giro*, 1990. Para una discusión relacionada más directamente con la historia intelectual, véase también de Rorty, "Historiografía", 1990, pp. 69-98.

filosofía de Wittgenstein, Heidegger y Dewey la aportación de haber abandonado una noción de conocimiento como "representación exacta" del universo originada en "procesos mentales especiales e inteligible gracias a una teoría general de la representación". En su libro más conocido, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty establece que si se prescinde de la idea de mente como un gran espejo capaz de registrar representaciones diversas de la realidad, unas más exactas que otras, entonces la filosofía se ve obligada a transformar el vocabulario heredado del siglo XVII, que hizo otro tanto con el vocabulario del siglo XIII. Rorty concluye que el conocimiento más que mental pertenece al orden del lenguaje, por lo cual, para su esclarecimiento requiere más de la filosofía analítica del lenguaje que de la psicología o de la crítica trascendental.[9]

En el medio intelectual alemán, Hans Georg Gadamer ha realizado, sin duda, la crítica más consistente a la teoría del conocimiento histórico desarrollada por Dilthey.[10] Jürgen Habermas ha destacado que bajo la influencia de Hegel, Gadamer ha puesto al descubierto la engañosa posibilidad de objetivación de los hechos de conciencia que impide el desarrollo de la reflexión histórica.[11] Recientemente un grupo de prestigiados intelectuales y científicos alemanes se han abocado a la tarea de transformar la semántica moderna tradicional acuñada bajo la noción *ciencias del espíritu*. Un cambio de palabra puede significarlo todo en las ciencias. Su propuesta por ejemplo se basa en la sustitución del vocablo *Geist* por el de *Kultur* a fin de intentar describir el modo como opera la producción del saber histórico y sociológico en la modernidad.[12] La expresión "giro lingüístico", por lo tanto, viene a sintetizar la nueva importancia de las ciencias del lenguaje en la comprensión del mundo histórico y social. De hecho, se trataría más bien de una atención renovada en los usos del lenguaje y su relación íntima con la formación de una cultura histórica moderna.[13]

[9] Rorty, *Filosofía*, 1989, pp. 15-21. En relación con los aportes de la filosofía analítica del lenguaje, véase Searle, *Actos*, 1980.

[10] Gadamer, *Verdad*, 1988.

[11] Habermas, *Lógica*, 1988, p. 239.

[12] Véanse al respecto, Frühwald *et al.*, *Geisteswissenschaften*, 1991, y Hansen, *Kulturbegriff*, 1993.

[13] Para el debate historiográfico generado en Estados Unidos, véase Palti, *Giro*, 1998.

El problema central que enfrenta a una epistemología centrada en la conciencia es su incapacidad para dar cuenta fehaciente del mundo social e histórico a partir exclusivamente de percepciones individuales. No considera suficientemente que esos actos de conciencia sólo adquieren significado hasta que son comunicados. Como se verá en el caso de Ranke, el aspecto problemático reside no tanto en que no se contemplase la dimensión comunicativa al momento de dar cuenta de los hallazgos, sino que dentro del horizonte de expectativas propio del siglo XIX no se disponía de una teoría general de las formaciones discursivas o de comunicación históricamente condicionadas.[14] A partir de esta consideración la sociología de Niklas Luhmann adquiere su relevancia en cuanto a su propósito de suministrar una teoría general de las sociedades modernas complejas y el modo como éstas han construido su saber sobre la historia y la sociedad.

La propuesta de Luhmann elaborada a partir de la teoría de sistemas es una invitación a concebir el mundo conformado no por percepciones sino por comunicaciones.[15] Simplificando mucho, significa que el acceso al mundo siempre está mediado por observaciones previas cuya composición básica es de carácter lingüístico. El historiador del arte, Michael Baxandall, por ejemplo, para dar cuenta de su profesión, comenta que no consiste tanto en explicar cuadros en sí sino en explicar "observaciones sobre cuadros" realizadas a la luz de esquemas conceptuales de carácter fundamentalmente lingüístico.[16] Podemos hacer extensiva esta proposición a nuestro interés en observar no el mundo histórico en sí como Dilthey, sino en explicar la aparición de la cultura moderna de la historia a la luz de conceptos tales como los de *cultura* e *historia* que han sido elaborados a su vez por la misma modernidad para observar su inserción específica en las coordenadas de la temporalidad. En ese sentido, los términos *cultura* e *historia*, entendidos como conceptos históricos, son dispositivos verbales que permiten entender de qué manera y cómo se ha conformado la sociedad contemporánea.

[14] Es una cuestión que ha ocupado la atención –desde diferentes tradiciones sociológicas– de estudiosos como Habermas, *Teoría*, 1987; Luhmann y Georgi, *Teoría*, 1993, y Foucault, *Arqueología*, 1970.

[15] Para la distinción entre conciencia y comunicación o sistema psíquico y sistema social véase el capítulo 1 del libro de Luhmann, *Ciencia*, 1996, pp. 13-54.

[16] Tomo el ejemplo tal como lo sugiere Mendiola, "Giro", 2000, p. 181.

A diferencia de la memoria vivencial, en la historiografía se trata de la facultad de reproducir ideas o impresiones sobre el pasado proyectadas hacia el futuro, no en el medio de la conciencia sino en el de la comunicación escrita. El desarrollo de una metodología de la historia consistió en diseñar una forma que garantizara que las emisiones sobre el pasado no fueran sólo el producto de una conciencia individual, sino que reflejaran una realidad transindividual. Lo que la epistemología del siglo XIX no pudo vislumbrar es que el paso de la percepción propia a la ajena, de lo subjetivo a lo objetivo, se realiza por medio de una acción que tiene lugar en el espacio de la comunicación, y en particular, en el de la escritura. Y éste es un hecho eminentemente social ya que requiere por lo menos de dos personas para que haya comunicación. Y su realización depende del estadio que guarde la evolución social de los medios a través de los cuales circula la comunicación escrita. Por lo tanto, para entender el funcionamiento de la historiografía moderna necesitamos aislarla del funcionamiento de la memoria psíquica o vivencial.

A partir de lo dicho hasta aquí, se puede formular la hipótesis de que la cultura de la historia es la forma como las sociedades modernas han elaborado una imagen o representación de sí mismas, ordenada temporalmente y estructurada a través de comunicaciones, y no a través de percepciones como era común pensar en el siglo XIX. Para que haya comunicación no es suficiente tener la percepción de algo, hace falta trascender el ámbito de la conciencia para hacerla observable por el otro, y sólo hasta entonces se puede hablar de comunicación. En ese sentido, la comunicación es un hecho social por excelencia.

¿QUÉ PRODUCE LA ESCRITURA?

En la conformación de la historiografía moderna han sido determinantes las formas comunicativas que pasan a través de las notificaciones por escrito. En el espacio de la comunicación escrita es donde ha tenido lugar preponderantemente la formación de la cultura histórica moderna. Sin embargo, para comprender su alcance hace falta distinguirlas de las comunicaciones que transitan a través de la oralidad.[17]

[17] Véase Ong, *Oralidad*, 1999.

Incluso, todavía se podrían realizar nuevas distinciones al examinar la formación de distintas clases de escrituras que permiten documentar la historia. Por ejemplo, no es lo mismo trabajar con la correspondencia entre particulares que con la correspondencia oficial o diplomática; con los informes y reportajes de la burocracia gubernamental que con los debates periodísticos ocupados en reportar o informar sobre los sucesos o disputas entre congresistas del día anterior. A pesar de la importancia creciente de la cultura escrita, las fronteras entre oralidad y escritura pueden ser tan infranqueables como porosas. Lo que puede quedar claro, en todo caso, es que en la medida en que la historia se hizo depender del poder de la escritura y su conservación, se generó la ilusión de que el conocimiento sobre el pasado podía ser acumulativo y progresivo, de que si se sentaban bases sólidas la humanidad podría ser cada vez mejor y más sabia respecto de su pasado y de sí misma.[18] Esta utopía moderna no se explica fácilmente si no se considera el impacto de la cultura del escrito en la historia.

Sin la transformación de la escritura en una forma de comunicación no es fácil entender el desarrollo de lo que se conoce como la crítica interna y externa documental que acompaña a la constitución del oficio moderno de la historia. Mediante la extensión de la crítica documental se intenta fijar el sentido e interpretación de los textos, en medio de su proliferación y multiplicación favorecida por el desarrollo de la imprenta. Asimismo, a diferencia de las interacciones sociales mediadas por la oralidad, la tecnología del impreso permitió que las comunicaciones pudieran ser examinadas y valoradas a voluntad sin tener que depender del momento en que fueron producidas. La conservación de los documentos y de los impresos les dio un halo de intemporalidad. Generó la ilusión de establecer contacto directo con autores de otras épocas, sin reparar que pudiera tratarse de obras escritas o recogidas por sus discípulos para cumplir otras funciones y para otra clase de público, incluso que su producción hubiera obedecido a un régimen de comunicación oral y no de escritura.[19] Estas

[18] Una excelente muestra de ello se tiene en la selección de los escritos de Kant traducidos y presentados por Eugenio Ímaz. Kant, *Filosofía*, 1985.

[19] Florence Dupont, en un ensayo rico en sugerencias, hace la crítica de "las apropiaciones de lo oral" desde la escritura en la lectura moderna de los "escritos" de la antigüedad grecolatina. Dupont, *Invención*, 2001.

consideraciones han creado la necesidad de refinar el sentido de la crítica y análisis documental.

La distinción entre oralidad y escritura no está suficientemente trabajada en el siglo XIX. En una sociedad dominada por la escritura que ha hecho de la alfabetización la panacea del progreso se entiende aquella afirmación taxativa de fines del siglo XIX de los historiadores y metodólogos franceses, Charles V. Langlois y Charles Seignobos, en el sentido de que no hay historia sin escritura y que, por lo tanto, los pueblos que desconocen la escritura no tienen historia.[20] Esta aseveración sólo se entiende si se le sitúa dentro de una sociedad que tendió a privilegiar un tipo de comunicación basada en la escritura en detrimento de la palabra hablada.

Actualmente estamos en condiciones de relativizar afirmaciones como las expresadas por Langlois y Seignobos debido al desarrollo de los medios electrónicos en la segunda mitad del siglo XX.[21] Como uno de sus efectos está el nuevo interés por el análisis de la escritura, el tipo de regulaciones que la gobiernan y lo que produce.[22] Algunas de las reflexiones pioneras de historiadores como Michel de Certeau se relacionan particularmente con el "estudio de la escritura como práctica histórica" que nos remite a una historia moderna de la escritura y su función social en occidente en los últimos cuatro siglos.[23]

La historiografía moderna es inseparable de la evolución de los sistemas de escritura. Fundada en el distanciamiento creciente entre el presente y el pasado, la escritura moderna de la historia asume una

[20] Langlois y Seignobos, *Introducción*, 1972.

[21] Véase Haarmann, *Historia*, 2001. Se trata de un estudio que abre nuevas perspectivas para entender la evolución del fenómeno de la escritura alfabética; se enfoca precisamente a mostrar cuán relativa se ha vuelto actualmente la importancia de la escritura alfabética "para el progreso de la civilización", lo cual no significa su desaparición, al igual que en las sociedades modernas han sobrevivido técnicas figurativas o simbólicas –que parecían superadas– para fijar y transmitir información. Hoy en día, como sabemos, la mayor parte de la información pasa a través de los medios electrónicos.

[22] Véase Ong, *Oralidad*, 1999, en especial el capítulo "Lo impreso, el espacio y lo concluido", pp. 117-136.

[23] Certeau, *Escritura*, 1985, pp. 12-13. Una de sus preocupaciones centrales es mostrar la secularización de una Escritura (sagrada) que habla para ser leída e interpretada, la fabricación constante de un conjunto muy diverso de escrituras vinculadas al trabajo artesanal e industrial. Los procedimientos aplicados en esa práctica discursiva remiten a una manera de "hacer la historia". Por eso escribir se asemeja a la experiencia de un viajero.

relación ambigua con el pasado: de deuda a la vez que de rechazo. Se trata de una forma peculiar occidental de relación con el pasado, como bien lo apunta De Certeau.[24] La historiografía es una palabra compuesta de dos términos opuestos –lo real (la historia como acontecer) y el discurso (la historia como relato)–, sin que se advierta claramente lo que une a esa diferencia.

Las reflexiones críticas desarrolladas por este historiador francés se dirigen precisamente a mostrar la relación que guarda el objeto –producto de esa práctica– y la realidad de la que habla. La propia concepción de documento o testimonio histórico entendido no sólo como un dato que nos informa del pasado, sino sobre todo como el síntoma de lo que ha producido, permite advertir la ambigüedad en la que se encuentra la historiografía; por un lado es el testimonio de una presencia –ahí pasó algo– y, por el otro, es expresión de una ausencia –la de quien lo ha producido. De ahí que De Certeau convenga en que todo documento y texto histórico sólo se hace inteligible si se le remite a su lugar de producción.

Lo real de la historia proviene entonces de las determinaciones de un lugar que hace posible la fabricación de un tipo de discurso sobre el pasado mediante un cierto instrumental. De Certeau define a la historiografía por ello como una práctica que al separar el pasado del presente por medio de la escritura es capaz de distinguirse del mismo discurso producido. Su carácter de ciencia proviene de su capacidad para transformar "la tradición recibida en un texto producido".[25] De esa manera sustituye la opacidad del presente por un cuerpo de escrituras representativas del pasado que aspiran tanto a conocer el pasado como a controlar el presente.

El desarrollo y difusión de la cultura escrita favorecida por la imprenta tuvo al mismo tiempo un efecto paradójico, ya que profundizó la distancia que existe entre la realidad representada por medio de la escritura y la realidad producto de la experiencia. Como se mencionó, frente a la multiplicación de las escrituras se desarrolló la crítica documental para discernir los verdaderos de los falsos. Fortaleció además la capacidad de análisis –para lo cual se requiere de tiempo y la posibilidad de ver lo mismo cuantas veces sea necesario– así como el desa-

[24] *Ibid.*, pp. 18-19.
[25] *Ibid.*, p. 20.

rrollo del pensamiento lógico inductivo. El pensamiento cartesiano y su evolución en el siglo XVIII testimonia hasta qué grado la escritura tipográfica como medio de comunicación se había ido incorporando en la sociedad europea.[26]

El giro hacia el pensamiento lógico inductivo presupone una mayor familiaridad con el mundo del escrito. Sugiere además el desarrollo de prácticas de lectura en las que el texto se constituyó en un fin en sí mismo, profundizando la separación entre la palabra hablada y la escrita. En ese sentido, Kant –padre de la filosofía moderna– al depositar toda su esperanza en el impreso para el desarrollo de una opinión pública libre de prejuicios, basada únicamente en el juicio propio racional, no hace sino recoger un lugar común de su época. Su elevación a norma generalizable sienta las bases a su vez para la amplificación de la crítica tradicional de los textos, presente en el nacimiento de la historiografía moderna.[27]

Verdad, historia y opinión pública moderna

Hay razones suficientes para relacionar el desarrollo de una determinada filosofía de la mente y del conocimiento con la generalización y profundización del lenguaje alfabético, el cual para existir presupone la escritura.[28] Las letras, las palabras, y gracias a éstas, los pensamientos podían ahora ser fijados "para siempre" en los escritos y textos impresos. Su durabilidad dependía solamente de la calidad y fortaleza de los soportes materiales (tipo de papel, por ejemplo), sin los cuales no sería posible la difusión y conservación de las ideas. La capacidad de reproducir mecánicamente los textos abierta por la imprenta reforzó la percepción de que las ideas podían tener una vida propia y mantener siempre el mismo significado, al margen del contexto vital de producción, es decir, al margen de la historia. La noción de una verdad como correspondencia entre el significante y el significado, entre la palabra y la cosa, la representación y lo representado, que se deriva

[26] Mendiola, "Retórica", 2001, y, de manera más puntual, "Tecnologías", ms.

[27] Al respecto, véase también el diálogo de Goethe con Diderot sobre la pintura. Diderot y Goethe, *Ensayo*, 1963.

[28] En relación con esta discusión, véase Pfeiffer, "Dimensions", 1994, p. 45.

de esta filosofía de la mente, se volvió todavía más cuestionable en el siglo XX a la luz de las investigaciones en el campo de las ciencias del lenguaje y de la comunicación.[29]

Un autor de filosofía moral del siglo XVII, por ejemplo, para situar los alcances de su obra ante sus lectores, utiliza la analogía que compara a la escritura con la pintura. Está adelantando los problemas que podría presentar su lectura de Aristóteles frente a sus críticos. Para aclarar su posición parte de la distinción entre *copiar* e *inventar*. Tanto el pintor como el escritor pueden hacer una u otra cosa, pero cuando se trata de *copiar* algo se tiene ante la mirada el modelo, en cambio, cuando se trata de *inventar* algo sólo se cuenta con el "entendimiento". El problema está en que mientras en el primer caso, un tercero puede juzgar acerca de la exactitud o inexactitud de la copia mediante su cotejo con el "original", en cambio en el segundo no hay manera de que un tercero realice la misma operación, pues el original permanece escondido en la mente de su creador. Éste encontrará grandes dificultades para probar que su "idea" se corresponde con la realidad, que su "pensamiento" se ajusta a lo expresado. En ese sentido, tiene razón Luhmann cuando afirma que la mente no comunica nada, sino sólo es la comunicación la que puede comunicar.[30]

Para una sociedad –como la de nuestro filósofo del siglo XVII– habituada a alimentarse de las tradiciones intelectuales previamente autorizadas, el desarrollo de la escritura abrió la posibilidad de cotejar los "originales" con sus interpretaciones o "traslaciones" como las denomina. Nuestro autor advierte que su intención no es inventar nada nuevo, sino tan sólo "copiar" a Aristóteles, su "exemplar". Pero añade, mientras para el "Filósofo" fue más fácil "trasladar a la pluma su Idea", en cambio para él fue mucho más difícil "trasladar su Idea, y su pluma", además de que por tratarse del original "fue sin comparación más glorioso" el trabajo de Aristóteles, "y más expuesto a la censura" el suyo propio, ya que existe la posibilidad de que un tercero –el crítico– coteje su trabajo con el original.[31]

[29] Véanse Mendiola, "Retórica", 2001; Luhmann y Georgi, *Teoría*, 1993, pp. 103-126; Lafont, *Razón*, 1993, y Ong, *Oralidad*, 1999, p. 121.

[30] Luhmann, "How", 1994, pp. 371-387.

[31] Véase el "Prólogo" de la obra de Thesauro, *Filosofía*, 1682-1718.

El desarrollo de la cultura impresa abrió nuevas posibilidades de comunicación, pero también generó nuevos problemas. Nuestro filósofo que hace uso de la retórica para transmitir el saber moral aristotélico a sus contemporáneos hace explícita la distinción entre el hablar de cerca, propio de las comunicaciones orales, y el hablar a distancia, propio del arte de la escritura. Y así la escritura le permite "conversar con todo el mundo, llegando las palabras donde no alcanza la voz".[32] La escritura generó, en ese sentido, un ámbito propio, abierto a nuevas observaciones y otra clase de conversaciones a distancia.

Jürgen Habermas dedicó un estudio temprano –que sigue siendo válido en muchos sentidos– para examinar la aparición y desarrollo de ese nuevo ámbito conversacional donde los participantes no están presentes y cuyas voces silenciosas pueden venir de muy lejos o de muy cerca. Habermas describe este proceso como el paso de una "publicidad representativa", propia de un código de comportamiento de la nobleza, al de una publicidad propia de un código de comportamiento "burgués", que ha de aprender "el arte del raciocinio público en comunicación con el 'mundo elegante'", una sociedad cortesano-aristocrática que, obviamente, iba distanciándose, a su vez, de la corte y formando un contrapeso en la ciudad a medida que el moderno aparato estatal se autonomizaba frente a la esfera personal del monarca.[33] Como se podrá advertir más adelante en relación con la génesis de la historiografía moderna, el movimiento de la ilustración –y la historiografía es una de esas expresiones– viene a trastocar las relaciones de "autoridad tradicionales" obligando a generar un nuevo lenguaje sociológico e histórico.

Según lo muestra Reinhart Koselleck, el pensamiento ilustrado transformó el campo de la historia en un proceso. Mediante la "crítica" la *historia* se convirtió asimismo en *filosofía de la historia*, es decir, en una especie de tribunal supremo orientado a dirimir la guerra de las opiniones, que ahora frente a la ley eran todas, en principio, igual-

[32] Thesauro, *Filosofía*, 1682-1718, p. 141.

[33] Habermas, *Historia*, 1981, p. 67. Mientras el burgués es lo que produce, el noble es lo que representa. La transformación cultural de la esfera de opinión pública presupone la invención de un nuevo lenguaje universal e igualitario, reconocible por todo el mundo, sin importar los atributos personales del locutor, propios de los gestos, hábitos, retórica, insignias de la "publicidad representativa" cortesana, pp. 47-50.

mente válidas. El modo de impartir justicia sobre toda clase de acontecimientos –pasados, presentes o futuros– se torna "subjetivo" en la medida en que dejan de operar las medidas o magnitudes tradicionales de corte universalista fundadas en el derecho natural y divino. Esta modalidad transformó a la historia en un proceso cuyo desenlace queda en suspenso hasta que no aparezcan las categorías analíticas adecuadas para dar cuenta de los acontecimientos que ellas mismas colaboraron a desencadenar. La escatología cristiana salvífica adquirió –en ese sentido– la forma de una planificación constante del futuro fundada en el propio proceso histórico. La idea de la historia como un proceso "progresivo" sustituyó a la escatología cristiana, transfiriendo a la historia algunos de sus elementos constitutivos como la idea de tribunal de justicia y la idea del juicio final fundado ahora en el imperativo kantiano del juicio racional.[34]

Es un tema trabajado ampliamente por Koselleck que muestra el proceso que condujo a la pérdida del sentido de ejemplaridad del pasado y de sus obras y la apertura de un nuevo espacio de complejidad comunicativa. Si el pasado ha perdido su aura magisterial, entonces todo texto producido y por producir se convierte automáticamente en objeto de discusión y de polémica. El problema es saber cómo en esta sociedad podrán generarse "nuevos acuerdos" surgidos de la discusión efectuada en el ámbito de las notificaciones escritas. Los documentos históricos ya no serán cotejados con un conjunto más o menos delimitado de "clásicos autorizados", sino con un cúmulo de "papeles originales" que pueden multiplicarse hasta el infinito. La crítica de textos –del pasado y de la actualidad– se convirtió paulatinamente en un fin en sí mismo, sin que pudieran advertirse sus límites, su principio y su final. En cierto modo una filosofía del progreso vino a cumplir la función de dar marco a este trabajo historiográfico que, de otra manera, podría tornarse inmanejable y fuera de control.

Cómo valorar cada época y cada evento desde sus propios términos sin recurrir a un principio externo para su explicación, es entonces, una de las cuestiones epistemológicas centrales que tuvo que enfrentar la historiografía moderna. Esta interrogación, al parecer, se relaciona menos con el problema del relativismo histórico, y más con la cuestión de entender cómo se han establecido las relaciones entre

[34] Koselleck, *Crítica*. 1965.

la evolución de la sociedad y las formas como ésta ha sido tematizada.[35] De ahí la importancia de observar el espacio de opinión pública en el que se desarrolla la transformación del lenguaje histórico.

Es verdad que el juego de opiniones está presente en la sociedad premoderna y sirve de base para la construcción de los relatos históricos. La pregunta es acerca de qué caracteriza la formación de un espacio público propiamente "moderno". El término *opinión pública* es de hecho también un concepto histórico nuevo.[36] Al igual que el de cultura aparece formando parte del léxico de los hombres y mujeres del siglo XVIII. Es utilizado para indicar esa esfera que rompe con la lógica del secreto y la simulación, y crea las condiciones para que los particulares hagan uso público y libre de su razón. Funciona en sus orígenes para debatir cuestiones estéticas, y más tarde será traspasado y ampliado al campo político cuando se vea la necesidad de sustituir la figura del rey como autoridad máxima. La publicación y circulación de los impresos –como la prensa periódica– permiten que ese espacio sea observable por quienes participan en él. Al intervenir en ese espacio anónimo no únicamente a título personal sino a nombre del "público" se obligarán a desarrollar un tipo de comunicación especial.[37] La formación de una nueva historia de corte universalista, no teológica, se asocia por tanto al espacio de opinión pública moderno, al desarrollo de los medios impresos y a la fabricación de nuevos regímenes políticos, democráticos y republicanos.

Según Luhmann, la *opinión pública* es el medio a través del cual las sociedades modernas reducen la complejidad implicada en la sustitución de *lo uno* –la figura del rey y del dogma– por lo *múltiple* y lo diverso –la nueva figura que adquiere la historia. Es la forma como la sociedad y la historia intentan reducir la complejidad de emisiones que, en principio, son producto de individuos particulares y todas igual-

[35] Véase Luhmann, "Tiempo", 2000, pp. 359-424. Desde la perspectiva de la teoría de los sistemas sociales se postula la teoría general de la observación de observaciones como una de las opciones para hacer frente a algunos de los predicamentos en los que se encuentra la historiografía moderna. Esta idea ha sido desarrollada por Mendiola, "Giro", 2000, pp. 181-208.

[36] Habermas ubica su aparición hacia la segunda mitad del siglo XVIII, véase su libro *Historia*, 1981, p. 64.

[37] Luhmann, *Realidad*, 2000, p. 149; Habermas, *Historia*, 1981, pp. 67-68 y 74-80. Para una aproximación al "reino de la opinión" en los países iberoamericanos se puede consultar Guerra, *Modernidad*, 1993, pp. 296-305.

mente válidas, acerca de lo que jurídica y políticamente es posible y deseable.[38] Como efecto de la disolución del antiguo régimen, se hizo imposible resolver la complejidad de las decisiones que articulan a una sociedad en términos de un todo unitario. En esa situación, el juego tradicional de opiniones y de comentarios fue profundizado y establecido como *el instrumento* regulador de las distinciones entre verdad y falsedad, propias del sistema científico al que pertenece la historiografía moderna.

Sin embargo, la *opinión pública* es una noción ambigua dominada por su carácter histórico y abstracto a la vez. Destinada en sus comienzos a liberar a la política de su trabazón con una noción de verdad fundada en el derecho natural y racional, la noción de opinión pública fue asimismo utilizada para reemplazar una noción intemporal de verdad que había entrado en crisis debido a los avances del conocimiento científico. De esa manera, se sustituyó por una noción histórica de verdad percibida en principio como mera *opinión*, es decir, como un juicio provisional sujeto a comprobación como condición de su aceptación como *certeza*. Sin olvidar que este proceso tiene lugar en el ámbito del control racional efectuado en el seno de la esfera de *opinión pública*.[39]

La importancia de este espacio radica en que se convierte en la única forma con que cuenta esta modernidad para debatir acerca de la verdad y del rumbo que toma el acontecer histórico y social. Luhmann todavía es más enfático al respecto al señalar que es la única forma que se tiene para entender a una sociedad que opera y se regula bajo el principio de lo contingente. En la medida en que aspira a comprenderse ya no deductivamente, es decir, a partir de principios de autoridad preestablecidos, en ese grado su noción de verdad adquiere la forma de una verdad en permanente construcción. Se trata de una noción de verdad abierta por los dos lados, es decir, sin un origen preciso ni un telos predeterminado. Su expresión pasa a ser constitutiva de su propio acontecer, pero éste sólo es observable a través de las emisiones que se producen en el ámbito de la opinión pública. Así, en esta modernidad la observación de ese espacio de comuni-

[38] Luhmann, "Opinión", traducción inédita.

[39] Habermas, *Historia*, 1981, pp. 124-136. En la línea de la propuesta habermasiana, véase Silva, "Prácticas", 1998, pp. 124-136.

caciones impresas es fundamental para entender cómo estas sociedades se han comprendido a sí mismas en su marcha permanente hacia la verdad, que no es otra cosa que su propio acontecer.[40]

La observación histórica de ese espacio puede ayudar a responder la cuestión acerca de qué tan relevante puede ser la historiografía para el presente, pero además, puede dejar ver cómo la historiografía es una de las formas como el presente se describe a sí mismo en términos temporales. Se puede añadir, finalmente, que en esta modernidad la verdad histórica es relativa al funcionamiento y evolución de los medios de opinión pública.

Bibliografía

CASSIER, ERNEST, *Antropología filosófica*, México, FCE, 15a. reimp., 1993 (Colección Popular, 41).

CERTEAU, MICHEL DE, *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 2a. ed., 1993.

DIDEROT, D. y J. W. GOETHE, *Ensayo sobre la pintura/Comentario al ensayo sobre la pintura*, trad. y notas Armando D. Delucchi, Jorge O. Demarchi y Emilio Estiú, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, 1963.

DILTHEY, WILHELM, *Der Aufbau der Gesschichtlichen Welt in den Geistes Wissenschaften*, Francfort, Suhrkamp, 1970.

______________, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pról. José Ortega y Gasset, Madrid, Alianza, 1980 (1956).

DUPONT, FLORENCE, *La invención de la literatura*, Madrid, Debate, 2001.

FOUCAULT, MICHEL, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1970.

FRÜHWALD, WOLFANG ET AL., *Geisteswissenschaften Heute. Eine Denkchrift*, Francfort, Suhrkamp, 1991.

GABILONDO PUJOL, A., *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid y Bogotá, Cincel, 1988.

GADAMER, HANS GEORG, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988.

GOETHE, J. W., *Fausto* y *Werther*, México, Porrúa, 1992 (Colección Sepan Cuantos).

[40] Tugendhat, "Acerca", 1998, pp. 127-141.

GUERRA, FRANÇOIS-XAVIER, *Modernidad e independencias. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas*, México, FCE, 1993.

GUMBRECHT, HANS ULRICH y K. LUDWIG PFEIFFER (comps.), *Materialities of Communication*, trad. William Whobrey, Stanford, Stanford University Press, 1994.

HAARMANN, HARALD, *Historia universal de la escritura*, trad. Jorge Bergua Cavero, Madrid, Gredos, 2001.

HABERMAS, JÜRGEN, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. Antonio Domenech, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

____________, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987, 2 vols.

____________, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.

HANSEN, KLAUS P. (ed.), *Kulturbegriff und Methode. Der Stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften*, Tubinga, Gunter Narr Verlag, 1993.

KANT, EMMANUEL, *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, 4a. reimp., 1985 (1a. ed. en español COLMEX, 1941).

KOSELLECK, REINHART, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.

____________, *Crítica y crisis del mundo burgués*, trad. Rafael de la Vega, Madrid, Ediciones Rialp, 1965.

____________ y HANS GEORG GADAMER, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós/UAB, 1997.

LAFONT, CRISTINA, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

LANGLOIS, C. V. y C. SEIGNOBOS, *Introducción a los estudios históricos*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

LUHMANN, NIKLAS, "La opinión pública" (traducción inédita del italiano).

____________, "How Can the Mind Participate in Communication?" en HANS ULRICH GUMBRECHT y K. LUDWIG PFEIFFER (comps.), *Materialities of Communication*, trad. William Whobrey, Stanford, Stanford University Press, 1994, pp. 371-387.

____________, *La ciencia de la sociedad*, trad. Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

____________, "La cultura como un concepto histórico", *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, núm. 8, 1997, México.

____________, *La realidad de los medios de masas*, trad. y pról. Javier Torres Nafarrate, Barcelona, Universidad Iberoamericana/Anthropos, 2000.

____________, "Tiempo universal e historia de los sistemas" en SILVIA PAPPE (coord.), en colaboración con GUILLERMO ZERMEÑO, *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, Universidad Iberoamericana/UAM, 2000, pp. 359-424.

____________ y RAFFAELE DE GEORGI, *Teoría de la sociedad*, trad. Miguel Romero y Carlos Villalobos, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

MENDIOLA, ALFONSO, "Las tecnologías de la comunicación: de la racionalidad oral a la racionalidad impresa", ms., inédito.

____________, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, núm. 15, 2000, México, pp. 181-208.

____________, "Retórica, comunicación y realidad. La realidad referida por los relatos de batalla en las crónicas de la conquista de México", tesis de doctorado en Historia, Universidad Iberoamericana, 2001.

O'GORMAN, EDMUNDO, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, UNAM, 1976 (1951).

ONG, WALTER, *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Scherp, México, FCE, 1999.

PALTI, ELÍAS JOSÉ, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

PFEIFFER, K. LUDWIG, "Dimensions of Literature: A Speculative Approach" en HANS ULRICH GUMBRECHT y K. LUDWIG PFEIFFER (comps.), *Materialities of Communication*, trad. William Whobrey, Stanford, Stanford University Press, 1994.

RORTY, RICHARD, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.

____________, *El giro lingüístico*, introd. de Gabriel Bello, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1990 (Pensamiento Contemporáneo, 11).

____________, "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros" en R. RORTY, J. B. SCHEEWIND y Q. SKINNER (comps.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, trad. Eduardo Sinnott, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 69-98.

SEARLE, JOHN, *Actos de habla. Ensayos de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1980.

SILVA, RENÁN, "Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno. Nueva Granada a finales del antiguo régi-

men" en FRANÇOIS-XAVIER GUERRA y ANNICK LEMPÉRIÈRE (eds.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos* XVIII-XIX, México, FCE, 1998, pp. 124-136.

THESAURO, MANUEL, *Filosofía moral derivada de la alta fuente del grande Aristóteles stagirista traducida al español por don Gómez de la Rocha y Figueroa*, Madrid, Imprenta de Ángel Pascal, 1682-1718.

TUGENDHAT, ERNST, "Acerca de la relación entre ciencia y verdad" en *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 127-141.

EL POSMODERNISMO Y LA CRISIS DE LA MODERNIDAD*

Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob

A partir de los años sesenta, se combinaron las nuevas tendencias de la escritura de la historia con las grandes transformaciones sociales y políticas que destronaron muchos de los absolutismos añejos sobre la naturaleza de la nación estadunidense junto con la certeza proporcionada por el modelo heroico de ciencia. La historia social desafió a la unidad estadunidense al hablar sobre grupos étnicos y raciales en competencia y en conflicto mutuo, cuya experiencia no podía incluirse con facilidad, si acaso era posible, en una línea narrativa única que glorificaba una nación básicamente blanca y protestante. Cada vez más los historiadores sociales subvirtieron el feliz relato del individuo autosuficiente, siempre emprendedor, que tomaba sus propias decisiones (siempre suyas) y mediante ellas contribuía fortuitamente a las ventajas de la economía capitalista estadunidense. De manera similar, las historias sociales de la ciencia mostraban que incluso los héroes y los genios de la ciencia habían vivido inmersos por completo en las relaciones sociales y políticas de su época. Newton y Darwin no habrían articulado teorías de tan amplio aliento universal sin el impulso

* Título original "Postmodernism and the Crisis of Modernity" publicado en *Telling the Truth about History*, Nueva York y Londres, W. W. Norton & Company, 1995, pp. 198-237. [Traducción de Gabriela Montes de Oca Vega.]

y el ánimo de los intereses religiosos, políticos y sociales. Repentinamente, la ciencia, como la forja de la nación, sólo tenía sentido en un contexto social.

Como podría esperarse, el desafío que presentaban los historiadores sociales a los cimientos de la autoconfianza de Estados Unidos (y en general de Occidente) provocó ataques, en particular provenientes de la derecha política. Los defensores de las opiniones tradicionales sobre la historia estadunidense y la cultura occidental reprenden a la nueva generación de historiadores por su supuesto cinismo sobre los valores nacionales y occidentales. Se sostiene que la posición crítica de los nuevos historiadores evitaba que relataran una saga nacional edificante y hablaran sobre valores occidentales trascendentes. Por ejemplo, Gertrude Himmelfarb censuraba a los historiadores sociales por "devaluar el campo político" y así denigrar la historia e incluso la razón misma. Su "revolución de la disciplina" –según ella– minaba la racionalidad inherente en la tarea histórica. Hacían esto centrándose en las infraestructuras irracionales y no racionales de la vida –que iban de los intereses económicos de los legisladores a los hábitos alimentarios del pueblo común– más que en "las constituciones y las leyes que permiten a los hombres ordenar sus asuntos de manera racional".[1]

En su informe al Congreso en 1988, la presidenta de la Fundación Nacional para las Humanidades, Lynne V. Cheney, casi llegó a atribuir la disminución de especializaciones en historia a la propia historia social. Los estudiantes ya no entendían la importancia de estudiar historia, afirmaba, porque la creciente especialización de las disciplinas y el entusiasmo por las técnicas cuantitativas –ambas centrales para el desarrollo de la historia social– habían afectado el sentido necesario de un propósito educativo unificado. La "crisis" en las humanidades, el "aislamiento" y la "confusión" que encontró entre los académicos habían sido ocasionados, concluyó, por la politización. Las humanidades se habían reducido a "argumentar que la verdad –la belleza y la excelencia– no son asuntos atemporales, sino nociones transitorias, dispositivos empleados por algunos grupos para perpetuar la 'hegemonía' sobre los demás".[2] De esa manera la historia social estaba profundamente involucrada en todo el debate sobre la cultura occidental.

[1] Himmelfarb, *New*, 1987, pp. 18-23.

[2] "Text", 1988, p. A18. Desde entonces los posgrados en historia han comenzado a aumentar de nuevo.

Estos ataques producían escozor, pero no mataban. La historia social predicaba bajo el supuesto de que más era mejor; es decir, si se sabía más sobre la vida de la gente común, los trabajadores, las mujeres y los esclavos (o sobre los valores y los sistemas de creencias de los científicos), las descripciones sobre el pasado serían más completas. Los historiadores sociales no se oponían a las normas de objetividad ni a los códigos de la disciplina profesional; usaban esos mismos patrones para desafiar las interpretaciones tradicionales que habían excluido a los grupos de marginados inconformes.

Los historiadores esperaban dejar constancia ofreciendo un panorama más complejo del pasado, pero uno de los principales efectos de su trabajo había sido revelar lo limitadas que habían sido las historias anteriores. En efecto, subrayaban el hecho de que la escritura de la historia siempre había sido profundamente ideológica. La historia de "una nación con Dios", por ejemplo, servía a los intereses de algunas personas, pero no de todas. La historia de Estados Unidos –y la historia de la civilización occidental en general– podían construirse como propaganda política por las elites gobernantes. Así, la nueva historia social puede usarse (y a menudo ser objeto de abuso) por quienes insisten en que la historia ya no puede ofrecer una narración nacional, que siempre es parcial, política, propagandística, ciertamente mítica. Entonces, de manera irónica el trabajo de los historiadores sociales fomentaba el argumento de que la historia nunca podría ser objetiva. Es como si los historiadores sociales, con su pasión por desmenuzar el registro histórico, hubiesen cavado un agujero potencialmente fatal donde la historia como disciplina podría desaparecer del todo.

Esta apertura fue aprovechada por un nuevo grupo de críticos denominados "posmodernos" que pusieron en tela de juicio la objetividad de las ciencias sociales de manera más general. Su crítica fue más allá de las denuncias específicas sobre el carácter ideológico de la historia estadunidense y de la ciencia occidental, y atacaba los cimientos mismos del conocimiento histórico y científico. Aunque el "posmodernismo" se ha convertido en un término ubicuo en las últimas guerras culturales entre los tradicionalistas y sus oponentes, es una etiqueta francamente elusiva.[3] En ocasiones, parece como si todos fueran posmodernistas; en otras, en cambio, como si todos evitasen una categoría

[3] Para un panorama conveniente y sensato, véase Rosenau, *Post-modernism*, 1992.

que pudiera ser sinónimo de nihilismo y de vanagloria ridícula. Por ejemplo, si pensamos en Jacques Derrida y Madonna como posmodernistas, podremos percatarnos del problema que encierra tal definición. En realidad, el posmodernismo involucra tres términos interrelacionados: "modernidad", "modernismo" y "posestructuralismo". En resumen, la modernidad es el estilo de vida moderno, industrial y urbano; el modernismo es el movimiento en arte y literatura que tiene por objeto captar la esencia del nuevo estilo de vida (el rascacielos, por ejemplo), y el posestructuralismo es la crítica teórica de los presupuestos de la modernidad encontradas en la filosofía, el arte y la crítica desde los siglos XVII y XVIII.

El uso del término "posmodernismo" se generalizó primero en las artes plásticas, en especial en la arquitectura para designar formas antimodernistas de expresión artística. Los arquitectos posmodernos rechazaron el funcionalismo pragmático, eficiente, racionalista de la arquitectura moderna anterior en favor de formas y líneas más extravagantes, históricas e impredecibles. Al irse expandiendo el uso del término a otros campos fuera del arte, adquirió el sentido más general de crítica a la modernidad como conjunto de suposiciones sobre las formas de vida industriales y tecnológicas. Como la hemos definido, la modernidad representa una serie de nociones específicamente occidentales que se arraigaron en el siglo XVIII; conlleva una nueva periodización de la historia (antigua, medieval, moderna) en cuanto a que lo moderno denota el periodo en que la razón y la ciencia triunfaron sobre las Sagradas Escrituras, la tradición y la costumbre. En el centro de la modernidad está la noción del individuo que actúa, adquiere conocimientos libremente cuyos experimentos pueden penetrar en los secretos de la naturaleza y cuyo trabajo con otros individuos puede crear un mundo nuevo y mejor.

El objetivo primordial de los posmodernistas ha consistido en desafiar las convicciones sobre la objetividad del conocimiento y la estabilidad del lenguaje. Éste no es el lugar para la presentación de una historia de las teorías del lenguaje, o para que describamos la transformación del posestructuralismo en una forma más general de crítica cultural posmoderna.[4] Nos centramos más bien en los aspectos plan-

[4] Agradecemos a Gabrielle Spiegel por impulsarnos a refinar nuestro sentido de la diferencia entre el posestructuralismo y el posmodernismo. Debe señalarse que mu-

teados por el posmodernismo sobre el significado y la escritura de la historia. Nuestra meta es navegar en una ruta entre los críticos tradicionalistas y los posmodernistas, defendiendo el papel de una historia objetiva y abarcadora al mismo tiempo que reconocemos la necesidad de explorar sus líneas conceptuales erróneas.

El posmodernismo hace problemática la creencia en el progreso, la periodización moderna de la historia y el individuo como conocedor y hacedor autosuficiente. La noción misma del yo individual, tan central tanto para la filosofía de la Ilustración sobre derechos humanos como para los relatos de los historiadores sobre el destino de Estados Unidos, se ve amenazada cuando los posmodernistas subrayan la inevitable fragmentación de la identidad personal. En una de sus formulaciones más asombrosas sobre la llamada muerte del sujeto, Michel Foucault proclamó que el concepto de hombre "es un invento de reciente fecha" y que pronto desaparecería "como un rostro trazado en la arena a la orilla del mar".[5] Los posmodernistas afirman que el yo individual es una construcción ideológica, un mito perpetuado por las sociedades liberales cuyos sistemas legales dependen del concepto de responsabilidad individual. Al plantear este argumento en contra del yo unificado –los posmodernistas lo llaman "el sujeto" para destacar su falta de autonomía– ellos también, de modo inadvertido, socavan las premisas del multiculturalismo. Sin un yo identificable, no habría necesidad de preocuparse sobre la divergencia de culturas, el orgullo étnico y las identidades maltratadas. Sin un sujeto, no podría haber políticas de identidad ni políticas de autoafirmación cultural.

Los críticos posmodernistas de la historia y la ciencia funcionan con el método del ataque. Se enfrentan contra todo lo que ha llegado a representar lo moderno. Insisten en que las experiencias del genocidio, las guerras mundiales, las depresiones, la contaminación ambiental y la hambruna han puesto en duda la inevitabilidad del progreso, la ilustración y la razón, aun cuando implícitamente niegan el acceso humano a cierto conocimiento de estos mismos desastres. En efecto, argumentan en contra de la posibilidad de todo conocimiento certero. Los posmodernistas ponen en tela de juicio la superioridad del presen-

chos comentaristas los consideran sinónimos; otros los ven como radicalmente distintos. Véase, por ejemplo, *ibid.*, p. 3.

[5] Foucault, *Order*, 1970, p. 387.

te y la *utilidad* de las visiones del mundo generales, ya sean cristianas, marxistas o liberales. Para ellos, como ha sostenido Foucault, "cada sociedad tiene su régimen de verdad, sus 'políticas generales' de verdad".[6] Para ellos, no hay verdad fuera de la ideología.

Dado que la ciencia ha tomado el lugar de las bases del conocimiento occidental a partir del siglo XVIII, predeciblemente ha atraído la atención de los posmodernistas. Un posmodernista explica, "la ciencia era el alfa y omega de los modernistas y los estructuralistas: veían la ciencia como [...] el máximo dato de la modernidad".[7] De acuerdo con Foucault, "en sociedades como la nuestra, la 'economía política' de la verdad [...] se concentra en la forma de discurso científico junto con las instituciones que lo producen; está sujeto a una constante instigación económica y política".[8] La ciencia y la tecnología, desde este punto de vista, se consideran impulsadas constantemente por intereses en busca de la hegemonía. Las declaraciones de objetividad y verdad que hacen los científicos son parte de una economía intelectual en que la escasez y la manipulación definen la búsqueda de la verdad, una empresa tortuosa atrapada en los discursos, que en sí mismos son producto de instituciones sesgadas.

Otros posmodernistas preguntan si los métodos cognoscitivos de la ciencia pueden ser neutrales cuando los objetivos más amplios de los científicos figuran en agendas políticas, ideológicas y de género. Argumentan que el énfasis en la objetividad de los hechos científicos es en sí mismo una construcción ideológica propuesta por los científicos para enmascarar el papel activo que desempeñan en la selección y conformación de los hechos. Cuando conciben al laboratorio principalmente como el nexo para las relaciones de poder y las posiciones políticas, los posmodernistas piensan que han logrado "disipar las creencias previas que rodeaban a la ciencia". Afirman que en el laboratorio no ocurre "nada especial, nada extraordinario, de hecho nada que

[6] Foucault, *Power*, 1980, p. 131.

[7] Ankersmit, "Historiography", 1989, p. 140.

[8] Foucault, *Power*, p. 131. Para una opinión más matizada, aunque similar, véase Shapin y Schaffer, *Leviathan*, 1985, pp. 333-343: "Hay tres s[illegible] en los que queremos decir que la historia de la ciencia ocupa el mismo ter[illegible] que la historia de la política [...] La política que regulaba las transacciones dentro de la comunidad filosófica era igualmente importante, pues establecía las reglas mediante las cuales habría de producirse el conocimiento auténtico."

tenga algún tipo de cualidad cognoscitiva". En esta perspectiva, los laboratorios se conforman totalmente por las agendas políticas. Paradójicamente, asignan a los historiadores y a los sociólogos la tarea de descubrir cómo llegaron los laboratorios a tener, desde un inicio, tanto poder político.[9]

Los posmodernistas colocan con frecuencia la palabra "realidad", entre comillas, para problematizar "ese lugar" fuera de ahí. Para ellos, no hay realidad que pueda trascender el discurso en que se expresa.[10] Los científicos pueden pensar que las prácticas disciplinarias empleadas en laboratorios –observar por el microscopio o el telescopio– los acercan a la realidad, pero simplemente están privilegiando el lenguaje que conocen, las tecnologías de su propia autoconfección.[11] Y, huelga decirlo, tales privilegios han conducido a los horrores de nuestro siglo. En esta línea de argumentación, los occidentales son particularmente propensos a la idea de que la realidad es fija y susceptible de conocerse.

Como lo muestra esta breve descripción, los posmodernistas aún no han elaborado una crítica unificada de la ciencia. Algunos la consideran simplemente otra forma de discurso y, por ende, no más privilegiada que cualquier otra; otros la relegan a la posición de información y la separan de la sociedad y las disputas sobre el conocimiento social. En general, los críticos posmodernistas dedican más de su energía al ámbito de la historia, especialmente la narrativa, e incluso a la idea moderna del tiempo mismo. De manera apropiada, Delphic, un crítico posmodernista, llamó la atención sobre los tiempos por venir cuando "el tiempo narrable del realismo y su consenso se convierta en el tiempo no relatable de la escritura posmoderna". Esto implica nada menos que "la desaparición de la historia", predicción que va acompañada de la promesa de que "la subversión posmoderna del tiempo histórico" a su vez habrá de amenazar la idea de los derechos humanos,

[9] Latour, "Give", 1983, p. 161. Latour se denomina a sí mismo "no modernista", pero esta posición parece indistinguible del posmodernismo.

[10] Sorri y Gill, *Post-Modern*, 1989, p. 198.

[11] Algunos posmodernistas son completamente indiferentes a la relación entre la ciencia y la sociedad. Según una opinión, la ciencia simplemente aporta información y toda atención que se le preste no debería provenir de los filósofos ni de los historiadores, sino de los políticos. De acuerdo con esto, el posmodernista conserva "el mismo alejamiento con respecto a la ciencia que [...] hacia la información [...] la ciencia y la información son objetos independientes del estudio que obedecen sus propias leyes". Ankersmit, "Historiography", 1989, pp. 140-141.

la definición de las disciplinas, la posibilidad de representación en la política y el arte y las funciones de información del lenguaje.[12] ¡Éstas no son apuestas insignificantes!

La naturaleza de la verdad histórica, la objetividad y la forma narrativa de la historia han sido los objetivos de los posmodernistas. El dominio del tiempo se convierte meramente en la imposición voluntariosa de una conciencia histórica occidental imperialista sobre los pueblos subordinados; no proporciona acceso a una explicación, a un conocimiento ni a una comprensión verdaderos. El dominio de los hechos disfraza el astuto ardid del grandioso maestro historiador quien es simplemente –como la idea del autor o del científico– una invención de la imaginación capitalista occidental. Además, son ficciones que causan daño. Refuerzan la hegemonía de los hombres blancos occidentales sobre las mujeres, sobre otras razas y sobre otros pueblos. En la descripción posmoderna de la historia occidental, el totalitarismo no se refiere a regímenes o gobiernos específicos, sino a toda forma posible de dominación: "Los nombres históricos de este totalitarismo del Señor Amabilidad ya no son Estalingrado ni Normandía (mucho menos Auschwitz), sino el Promedio Dow Jones de Wall Street y el Índice Nikkei de Tokio." Según esta descripción, la idea misma de desarrollo es una forma de terror y la democracia simplemente es más "discreta" que el nazismo.[13]

¿De dónde proviene esta rabia de la negación? ¿Puede tomarse en serio? No es difícil comprender por qué los acontecimientos desde los años treinta han puesto en duda la idea de los siglos XVIII y XIX sobre el progreso ineluctable. La experiencia del siglo XX muestra que la ciencia y la tecnología pueden usarse para construir campos de exterminio y bombas atómicas tan fácilmente como para colocar iluminación en las calles, aumentar las cosechas y prolongar la vida. Los profesores de historia trabajaron para los nazis, para los regímenes comunistas y para los dictadores derechistas tanto como para los gobiernos democráticos. La disciplina de la historia no libera a quienes la ejercen de las demandas de los políticos, tampoco la objetividad de la ciencia garantiza que se hagan aplicaciones benignas. El progreso puede ser una espada de doble filo.

[12] Ermarth, *Sequel*, 1992, pp. 6, 7, 9.
[13] Lyotard, *Toward*, 1993, pp. 159-162.

Aunque las fuentes generales de descontento con la modernidad son bastante fáciles de identificar, es mucho más difícil seguir la lógica de los argumentos posmodernistas o establecer su agenda política. Las metas de los posmodernistas han sido objeto de intenso debate. Si bien tienden a creer que todo conocimiento es profundamente político, sus propias políticas se expresan sólo de manera ambigua y a menudo como crítica más que como prescripción. Sus nociones sobre el poder se han puesto en tela de juicio debido a que dos de sus más importantes antecesores intelectuales, los filósofos alemanes Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, hicieron declaraciones notoriamente antidemocráticas, antioccidentales y antihumanistas y fueron relacionados, en algunas ocasiones con justicia y en otras no, con el antisemitismo. Hitler citó los textos de Nietzsche en apoyo de su ideología racial, y el propio Heidegger se unió al partido nazi. Aunque la mayoría de los teóricos de la posmodernidad han rechazado claramente las implicaciones protofascistas y antisemitistas de la obra de Nietzsche y de Heidegger, aún prevalecen dudas sobre la facilidad con que pueden separarse los hilos en su pensamiento.

Desde nuestro punto de vista, los posmodernistas son intelectuales profundamente desilusionados que denuncian en bloque al marxismo y al humanismo liberal, al comunismo y al capitalismo, así como a todas las expectativas de liberación. Insisten en que todas las ideologías reinantes son básicamente las mismas, porque estas ideologías están impulsadas por el deseo de disciplinar y controlar a la población a nombre de la ciencia y la verdad. Ninguna forma de liberación puede evadir estos parámetros de control. Así, en muchos aspectos el posmodernismo es una visión del mundo irónica, tal vez incluso desesperanzada, que en sus formas más extremas asigna un papel muy pequeño a la historia como lo previamente conocido. Por otra parte, el posmodernismo plantea preguntas impresionantes sobre la verdad, la objetividad y la historia que simplemente no pueden descartarse. Asimismo, estas preguntas atacan el nervio expuesto por la conciencia difundida de que los modelos de la ciencia y la historia del siglo XIX necesitan redefinirse con urgencia.

El linaje histórico del posmodernismo

Los principales apóstoles contemporáneos del posmodernismo son dos filósofos franceses, Michel Foucault (1926-1984) y Jacques Derrida (1930-). Gran parte de la crítica posmodernista puede remontarse a su influencia y más atrás hasta Nietzsche y Heidegger. Esto no significa que Foucault y Derrida respalden las afirmaciones de todos aquellos que se llaman a sí mismos posmodernistas. Podrían citarse muchos otros nombres (en su mayoría franceses) en una lista de honor de críticos posestructuralistas y posmodernistas: Jacques Lacan en el psicoanálisis, Roland Barthes en la crítica literaria y Jean-François Lyotard en la filosofía. Pero Foucault y Derrida aportaron los argumentos cruciales del posmodernismo, en particular del que ha sido adoptado en Estados Unidos.

Ambos filósofos crecieron en los difíciles años de la posguerra de fines de los cuarenta y principios de los cincuenta. No fueron amigos personales, pero contribuyeron a definir una agenda intelectual en común con amplia resonancia internacional. En su trabajo convirtieron al posestructuralismo, si no exactamente en una palabra de uso cotidiano, por lo menos en una etiqueta para practicar conjuros, aun cuando ambos rechazaban casi todos los ejercicios de asignar etiquetas. Tras abandonar los círculos intelectuales franceses, Foucault trabajó en Suecia, Alemania, Túnez y California, y Derrida, quien nació en Argelia, ha impartido clases durante mucho tiempo en Estados Unidos.

A pesar de las considerables diferencias de sus enfoques —y de las polémicas establecidas entre ambos— tanto Foucault como Derrida buscaron desafiar los supuestos más fundamentales de las ciencias sociales occidentales.[14] Expresado de forma más esquemática, niegan nuestra capacidad de representar la realidad de alguna manera objetivamente verdadera y ofrecen "deconstruir" (un término hecho famoso por Derrida y sus seguidores) la noción del individuo como un agente autónomo consciente de sí mismo. Con textos que en parte son crítica literaria y en parte filosofía (y en el caso de Foucault en parte comentario histórico) echaron por tierra sus visiones sobre el hombre occidental, definido como racional, capaz de objetividad y en posesión de

[14] Para un enfoque similar al de estos pensadores, véase Wolin, *Terms*, 1992, parte 3.

un conocimiento que corresponde a la verdad de la naturaleza y la sociedad. En resumen, atacaron todo el proyecto de la Ilustración.

Tomando a Nietzsche como su inspiración, Foucault y Derrida transformaron al hombre occidental en un Gulliver moderno, atado con sogas ideológicas e incapaz de trascendencia porque nunca puede ir más allá del velo del lenguaje hasta la realidad "de allá afuera". La visión nietzscheana transmitida mediante la ironía y la sátira permite diversas interpretaciones y los posmodernistas ofrecen múltiples respuestas a sus textos iconoclastas. Foucault describió la lectura de Nietzsche como un "shock filosófico" y una "revelación", pero que difícilmente lo distingue de la mayoría de los alumnos de licenciatura de Estados Unidos.[15] Así, la influencia nietzscheana podría ser en parte estilística y literaria, y en parte filosófica. Foucault y Derrida a menudo intentaron imitar aspectos del estilo difícil, aforístico, alusivo, de Nietzsche, porque lo consideraban acorde a su argumento intelectual central de que al final todos los conceptos son criaturas ilusorias coyunturales. El conocimiento, enseñaba Nietzsche, es una invención que enmascara una voluntad de poder.

Nietzsche se puso de moda a sí mismo como el máximo filósofo irónico y moral. Insistía en que "la infinitamente compleja catedral de conceptos" de Occidente estaba construida "sobre cimientos frágiles y como si estuviera sobre la corriente del agua".[16] Los seres humanos no descubren una verdad acorde a la naturaleza; la inventan, de modo que esa verdad siempre está cambiando, así como el agua del río cambia también. Los reclamos de la verdad, por lo tanto, sólo pueden ser simulaciones presentadas invariablemente por quienes tienen poder. Lo noble, lo verdadero y lo bueno de los valores occidentales es sólo lo que la antigua nobleza sostenía que eran; después vino la revolución transgresora de la cristiandad que condujo a las clases inferiores a realizar una inversión irrevocable de los valores. En la cristiandad, de acuerdo con Nietzsche, los sumisos, los débiles y los de baja posición consiguieron vengarse. La democracia favoreció la inversión de los valores porque la "plebe" de la humanidad se convirtió en árbitro de la verdad y reforzó la moralidad "esclava" cristiana.

[15] Como se cita en Miller, *Passion*, 1993, p. 67.

[16] En "On Truth and Falsity in an Extra-Moral Sense", citado en Megill, *Prophets*, 1985, p. 52.

A menudo los argumentos de Nietzsche se acercaban a lo moralmente repugnante. En *La genealogía de la moral*, por ejemplo, exclamaba:

> Afrontemos los hechos: el pueblo ha triunfado –o los esclavos, la plebe, la turba, o como quieran llamarlos–, y si los judíos lo provocaron, entonces ninguna nación tuvo jamás una misión más universal sobre esta Tierra [...] No niego que este triunfo pudo haberse considerado como una especie de envenenamiento de la sangre, ya que ha provocado una mezcla de razas.[17]

Tal vez sin advertir los peligros históricos ya demostrados de tales afirmaciones, algunos posmodernistas han desvariado imprudentemente al comentar los puntos de vista de Nietzsche. Alice Jardine de manera confiada afirma que "el shock de reconocer que la verdad occidental y el deseo de verdad occidental han sido un terrible error, es lo que Nietzsche deja para que el siglo XX lo aprenda por el camino difícil".[18] En una interpretación más extrema, Jean-François Lyotard planteó la hipótesis de que "los rasgos característicos de la religión judía, y de Occidente en la medida en que es producto de esa religión, no deben buscarse en la neurosis obsesiva sino en la psicosis". Lyotard ha dedicado gran parte de su trabajo a la crítica del "declive [en francés *défaillance*, que significa extinción o decaimiento] de la modernidad", el colapso de todas las narrativas emancipatorias.[19]

Como Nietzsche, los posmodernistas quieren usar la historia en contra de sí misma a fin de atacar las certezas y los absolutos que sirvieron de base para el positivismo y para las ciencias humanas que surgieron a lo largo del siglo XIX. Foucault, por ejemplo, describió su versión de la historia con un lenguaje nietzscheano: "perturba lo que previamente se consideraba inmóvil; [...] fragmentos de lo que antes se creía unificado; [...] muestra la heterogeneidad de lo que se imaginaba consistente consigo mismo". Foucault proclamaba con grandilocuencia: "estoy muy consciente de que nunca he escrito nada más que ficciones". Sin embargo insistía, en términos típicamente irónicos, "no pretendo ir tan lejos como para decir que las ficciones están fuera de

[17] Nietzsche, "Birth", 1956, p. 169.
[18] Jardine, *Gynesis*, 1985, p. 148.
[19] Lyotard, *Lyotard*, 1989, p. 102. Véase también "Universal", 1989, pp. 314-323.

la verdad (*hors vérité*). Me parece que es posible realizar trabajo de ficción dentro de la verdad."[20] Sin embargo, Foucault nunca especificó de qué manera determinaría esta "verdad" o incluso cuál podría ser su posición epistemológica.

La ayuda para la tarea de ir "más allá de la verdad" provino también de Martin Heidegger. Esta deuda con Heidegger ha enredado más al posmodernismo en la controversia política, pues su impenitente membresía al partido nazi desde hace mucho tiempo ha despertado dudas sobre el significado político de su obra. Como Nietzsche antes que él, Heidegger describía la filosofía y la cultura occidentales en una crisis fatal. Hemos "llegado tarde a una historia que ahora se precipita hacia su final", insistía en 1946. Heidegger rechazaba la razón y la objetividad –valores de la Ilustración– de una manera aún más extrema que Nietzsche. En un ensayo titulado "La palabra de Nietzsche: 'Dios ha muerto'", Heidegger insistía en que "el pensamiento empieza sólo cuando hemos llegado a comprender que la razón, glorificada durante siglos, es el adversario más rígido del pensamiento".

A diferencia de Nietzsche, quien podía identificarse con aspectos del método científico, por lo menos en el estudio del lenguaje, Heidegger explícitamente atacó a la ciencia por asaltar a la naturaleza. El "frenesí tecnológico" del hombre moderno trata a la naturaleza –y a los seres humanos– sólo en términos de mera manipulación y por ende manifiesta un "declive espiritual" en Occidente.[21] Para Heidegger "ahora la agricultura es una industria alimenticia motorizada, en esencia lo mismo que la manufactura de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y la hambruna impuestos a países, lo mismo que la fabricación de bombas atómicas".[22] Enfrentados con esta sensibilidad moral –o de ahí la carencia– muchos han denunciado a Heidegger por defender una actitud de *Gelassenheit*, de "dejar que las cosas sucedan". Su fusión de la agricultura mecanizada y de los campos de la muerte parece estar demasiado acorde con su propio interés político como ex nazi que nunca expresó ningún arrepentimiento por sus acciones en los años treinta.[23] Su ataque a la moderni-

[20] Como se cita en Megill, *Prophets*, 1985, pp. 234, 235.

[21] Como se cita en *ibid.*, pp. 145, 106, 140.

[22] Como se cita en Wolin, *Terms*, 1992, p. 239, citando a Schirmacher, *Technik*, 1983, p. 25.

[23] Para un estudio útil sobre el pensamiento de Heidegger, véase Steiner, *Martin*, 1979.

dad ocultaba una insensibilidad con implicaciones morales profundamente perturbadoras.

Aunque escribieron en épocas distintas, tanto Nietzsche como Heidegger atacaron al historicismo y su preocupación central, el hombre. La historia, argüían, no se desenvolvía de manera lineal de tal forma que revelara la verdad en el proceso de desarrollo con el tiempo, sino que más bien se movía mediante un conjunto arbitrario de crisis, separaciones y disrupciones. Nada surgió necesariamente de lo que ocurrió antes, por lo tanto, la causalidad debería descartarse junto con el ser humano como agente y la estructuración social. Los historiadores que inventaron los mitos de la modernidad no podían esperar ser más objetivos que cualquier otro científico social. Los seres humanos no logran una separación de los objetos que estudian; simplemente los dotan de sus propios valores. Así, junto con la historia moderna, la idea del ser humano como un agente racional, autónomo, subjetivamente dispuesto se puso en tela de juicio. Como dijo Foucault, Nietzsche mató al hombre y a Dios "en el interior de su lenguaje".[24] Heidegger, como Nietzsche antes que él, insistía en que el pensamiento siempre genera mayor complejidad, mayor oscuridad.

Foucault y Derrida adoptaron muchas de estas perspectivas sobre la historia, pero no pueden describirse como discípulos de Nietzsche y Heidegger en el sentido usual. Tampoco hicieron filosofía de la manera esperada, incluso en el estilo de Nietzsche y Heidegger. Foucault elaboró una serie de obras históricas sobre la locura, la medicina, las prisiones y la sexualidad (entre otros temas) que tenían por objeto mostrar la manera en que el individuo o el yo moderno era producido por las disciplinas y los discursos de las instituciones. Derrida escribió ensayos donde criticaba a los pensadores, desde Platón hasta Foucault, argumentando que todos ellos cayeron en la trampa de las categorías binarias de la metafísica occidental: el bien contra el mal, el ser contra la nada, la verdad contra el error, la naturaleza contra la cultura, el habla contra la escritura. A fin de atraer la atención a la camisa de fuerza de las expectativas literarias y filosóficas occidentales, Derrida deliberadamente atacó las convenciones de la escritura con su tipografía inusual, el flujo constante de neologismos y títulos extraños (*La carta postal; de Sócrates a Freud y más allá*; "escriTura, encaSIllamiento

[24] Como se cita en Megill, *Prophets*, 1985, p. 101.

y revisión"). Lo que compartían ambos autores era el énfasis en los efectos del lenguaje, o lo que Foucault llamaba discurso. El discurso producía conocimiento y no a la inversa. Así, Foucault y Derrida abrieron la posibilidad de que la propia búsqueda de la verdad pudiera considerarse como la principal ilusión occidental.

Algunos podrían argumentar que ni Foucault ni Derrida deberían leerse como relativistas porque ninguno planteó un sujeto que pudiera sostener una posición subjetiva (no se puede ser relativista a menos que se ocupe una posición que sea relativa a los demás). Ambos se propusieron descentrar al sujeto, es decir, poner en entredicho su primacía como ubicación para realizar juicios y buscar la verdad. Desafiaron el proyecto de la Ilustración en su conjunto, que se basaba en un concepto de subjetividad autónoma. Foucault en particular, aunque en momentos se muestra respetuoso de la búsqueda del siglo XVIII de nuevos fundamentos para el conocimiento, proponía la rebelión en contra de aquélla a la manera de una crítica práctica de la razón que "toma la forma de una transgresión posible".[25] En muchos aspectos entonces, sus críticas al sujeto y al lenguaje promovieron un escepticismo más profundo sobre el yo y la verdad (en vías de desaparición).

Foucault hizo de la verdad nada más que la voluntad de poder dentro del discurso, mientras que Derrida puso en duda la tarea de buscar algo llamado "verdad" frente al juego infinito de significantes. Aunque sus enfoques eran radicalmente distintos y en algunos casos opuestos, ambos tenían como objetivo deconstruir la verdad como valor en Occidente.[26] La influencia de tales posiciones puede verse en muchos sitios. Al criticar una biografía de Foucault, que trataba explí-

[25] Véase Foucault, "What", 1984, p. 45.

[26] Reconocemos que los posmodernistas, incluyendo a Foucault y Derrida, han sostenido una variedad (no siempre consistente) de posiciones sobre la verdad. Aquí hemos pasado por alto algunas de dichas diferencias, sin duda para consternación de algunos lectores, con el interés de avanzar con nuestra propia descripción sobre la historia. Agradecemos a Joseph Rouse por llamar nuestra atención hacia las complejidades de la respuesta posmodernista a la pregunta sobre la verdad. No tiene ninguna responsabilidad en nuestra forma de tratar este aspecto, con la que muy probablemente está en desacuerdo. Para un intento de dilucidar las posiciones posmodernistas sobre estos asuntos, véase Norris, *What's*, 1990. Para un ejemplo de la ambigüedad en torno a la verdad que se encuentra entre los posmodernistas, véase Lyotard, *Toward*, s. a.

citamente el tema de su homosexualidad, un discípulo argüía que "La 'verdad', entonces, no es lo opuesto del error; la 'verdad' es una estrategia discursiva que (entre otras cosas) bloquea la indagación sobre las condiciones –dinámicas y eróticas– de su propia producción."[27]

Así, el lenguaje queda como una barrera insuperable para la verdad. Foucault y Derrida describen a los seres humanos atrapados en la prisión del lenguaje, una cárcel aún más confinante que el determinismo económico atribuido a Marx o el determinismo psicológico de Freud. Después de todo, Marx y Freud se consideraban científicos capaces de establecer una relación objetiva con la realidad histórica o psicológica, que estaba abierta a más elaboración. Tenían la convicción de que sus teorías les daban ventaja sobre la realidad, así como un medio para transformarla. Foucault y Derrida rechazan este tipo de determinación sobre la realidad y con ello la posibilidad de una objetividad predicada sobre la separación del yo y el objeto de conocimiento. Niegan toda relación directa, personal, con la realidad del mundo exterior porque la realidad es criatura del lenguaje.

Foucault y Derrida tomaron como base la obra fundamental de Ferdinand de Saussure sobre la naturaleza del lenguaje.[28] Al principio del siglo XX el trabajo de Saussure sugería que el lenguaje no proporcionaba ningún acceso directo a la realidad, porque en sí mismo está basado en la diferencia y la distancia, empezando con la diferencia esencial entre el *significante* (el sonido o la apariencia de la palabra) y su *significado* mental (el significado o concepto de la palabra). El significante y el significado no son lo mismo; la palabra "n-i-e-v-e" no es nieve en sí misma sino más bien la representación o significante de los minúsculos cristales congelados que llamamos nieve. El significante *representa* el significado, pero no es idéntico a él, y en el proceso de representación se encuentra la posibilidad de velar, distorsionar, ofuscar. El lenguaje se construye con base en la diferencia, en la relación del significante con el significado y de las palabras entre sí, no con base en una correspondencia directa con la realidad. Esto puede ob-

[27] Halperin, "Bringing", 1993, p. 88

[28] El texto esencial desarrollado de Saussure [illegible] notas que tomaron sus alumnos. Saussure, *Course*, 1983. Para una opinión de Foucault sobre Saussure véase *Order*, 1970, pp. 294-300. Para otra de Derrida sobre Saussure, véase *Grammatology*, 1976. Obsérvese que el propio Saussure era un creyente de la ciencia.

servarse si se invierten los contextos usuales de nieve. "La nieve se derritió al bajar la temperatura" técnicamente es un enunciado que sin embargo provoca confusión en el lector en cuanto al significado de "nieve".

Así, podría sostenerse que la realidad, o lo que la metafísica llamaba "presencia" (*logos*, ya sea en la forma de realidad, presencia, razón o la palabra de Dios), nunca está directamente disponible para nosotros. La realidad siempre está oculta por el lenguaje y los productos del lenguaje a su vez están velados por la operación de los códigos culturales.[29] Derrida resumió su posición en uno de sus pronunciamientos típicamente elípticos: "Cuyo discurso nos dice: la columna es esto aquello, *esta ahí* [...] la columna no *tiene* Ser, ni tampoco ningún estar-ahí, ya sea aquí o en otro lugar. No pertenece a nadie [...] Y del no ser de la columna (un ser), de su no caer bajo el poder del *es*, toda la metafísica occidental, que vive en la certeza de lo que *es*, ha girado en torno a la columna."[30]

En opinión de Derrida, ya no puede suponerse que la verdad del significante (la palabra, la columna) esté garantizada por algún significado trascendental o verdad previa (Dios, la mente o la correspondencia necesaria entre la naturaleza y el lenguaje).

Derrida defendió un método de leer llamado deconstrucción, el cual tenía como fin mostrar de qué manera los textos reprimían tanto como expresaban para mantener la noción occidental fundamental del "logocentrismo", la idea "errónea" de que las palabras expresaban la verdad de la realidad. La deconstrucción demostraba que los textos podían ser interpretados de maneras múltiples si no infinitas, porque los significantes no tenían ningún vínculo esencial con lo que significaban. Tal vez no es sorprendente que los intelectuales franceses que vivieron durante la ocupación nazi encontraran obligatoria la metáfora de la trampa o de su antónimo, la libertad total; en términos de Derrida, los occidentales están equivocados al creer que la columna tiene Ser, pero no pueden renunciar a esa creencia. Y dadas las dificultades a que se enfrentaron los intelectuales franceses de la posguerra al tratar de encontrar una salida a lo que consideraban demandas

[29] Puede encontrarse una exposición útil de las ideas de Derrida en la introducción de Johnson a Derrida, *Dissemination*, 1981, pp. VII-XXXIII.

[30] Derrida, *Dissemination*, 1981, p. 352.

competitivas y hegemónicas del capitalismo estadunidense y del comunismo del bloque del Este –o el humanismo liberal y el marxismo –, podría esperarse que sospecharían de las proclamaciones fáciles de liberación o verdad.

Una vez revelado como producto del lenguaje y la ideología, el yo queda expuesto como un animal enjaulado (Foucault), o bien, desaparece como humo que se disipa en el cielo (Derrida). La identidad individual única es, en opinión de los posmodernistas, una creación histórica cuyos días están limitados. El yo no habla del lenguaje; el lenguaje habla a través del yo, justo como lo había afirmado Heidegger. La idea misma del autor, concluía Foucault, era la creación de los mismos discursos de los siglos XVII y XVIII que insistían de manera más general en la responsabilidad personal. Leer un texto, de acuerdo con Derrida, "no tiene nada que ver con el autor como una persona real".[31] El autor, junto con la idea de "hombre", desaparecería con el transcurso del tiempo porque era un artefacto cultural.

La influencia del posmodernismo entre los historiadores de fines del siglo XX habría permanecido enteramente marginal –materia de disputa filosófica– si la disciplina de la historia no hubiera estado cambiando. Crucial para el cambio fue la cuña del relativismo y del escepticismo. Ya desde los años treinta, los historiadores progresistas estadunidenses Carl Becker y Charles Beard lanzaron la llamada de clarín del relativismo histórico al insistir que todo hombre (el término que usan) escribiría su propia historia. Parecerían implicar que dado que todo hombre tiene su propia versión de la historia, la historia funcionaba como un mito cultural más que como una descripción objetiva del pasado (una posición no alejada de la de Nietzsche). Sostenían que el ideal de una reconstrucción definitiva y objetiva del pasado era quimérico. Los hechos no se presentaban directamente ante el historiador, sino que éste los recogía y elegía entre ellos, guiado por sus presupuestos ideológicos. En palabras de Beard, el historiador realizaba "un acto de fe", basado en "una decisión subjetiva, no en un descubrimiento puramente objetivo".[32] Así, poco después de que los historiadores habían establecido su disciplina como un campo de estudio

[31] Como se cita en Rosenau, *Post-modernism*, 1992, p. 30.

[32] Para una revisión de las posiciones de Becker y Beard y la controversia despertada por ellos, véase Novick, *Noble*, 1988, pp. 250-264; cita de Beard en la p. 257.

autónomo que imitaba los métodos de investigación científicos, empezó a tambalearse la creencia en su posición científica y en su capacidad para la objetividad.

Pero éstos eran vagos murmullos comparados con la vigorosa expansión del marxismo, la escuela de los *Annales* y la teoría de la modernización, que después de la segunda guerra mundial se convirtieron en paradigmas en competencia por la organización de las cantidades cada vez más grandes de investigación global. La crítica a estas empresas permaneció inactiva hasta los años setenta y ochenta, cuando empezó a explotar, detonada en parte por la democratización de la universidad. Los grupos recién admitidos en la universidad resultaron especialmente receptivos a los reclamos posmodernistas escépticos después de haber visto que los principales representantes de las tres escuelas de historia más importantes habían excluido a las mujeres y a las minorías de sus descripciones o bien los habían tratado de manera estereotipada. Aunque los historiadores sociales individuales se apegaban con tenacidad a un modelo de academia objetiva, los resultados de su investigación también reforzaban la desagregación de todos los esquemas interpretativos unitarios. La historia de lo que los posmodernistas llamaban grupos "subalternos" –trabajadores, inmigrantes, mujeres, esclavos y homosexuales– de hecho resultó difícil de integrar en la historia de una nación estadunidense. ¿Cómo podrían las trágicas historias de vida de los esclavos, por ejemplo, incorporarse a una sola narración regida por el optimismo y el progreso? La historia social, que una vez fue la gran esperanza de una profesión cada vez más incluyente, aunque de orientación científica, parecía inadecuada para la tarea de ofrecer una narración nueva, de género e incluyente.

EL AUGE DE LA HISTORIA CULTURAL

Dentro del contexto de las universidades más democratizadas de lo que nunca pudieron haber imaginado Bard o Becker, surgió la guerra cultural a lo largo de un frente que iba de la historia y la literatura al derecho y la educación. En efecto, entre las ciencias humanas la historia corría con mejor suerte que la mayoría porque, hasta muy recientemente, los métodos y objetivos de la historia social, en lugar de los dilemas filosóficos que planteaba el posmodernismo, permanecían en

el centro de la controversia. Mientras los debates sobre historia social aún dominaban los titulares de la controversia histórica, algunos historiadores se alejaron de aquélla, que ahora era cuestionada por no haberse puesto a la altura de su promesa, y se dirigieron hacia la historia de la cultura. La nueva investigación histórica se concentraba en la mente como depositaria de las prescripciones de la sociedad, como el sitio donde se forma la identidad y se negocia lingüísticamente la realidad. Ahí residía la cultura, definida como el repertorio de los mecanismos interpretativos y los sistemas de valores de la sociedad.

El historiador de la cultura buscaba cavar bajo los productos formales del derecho, la literatura, la ciencia y el arte hasta los códigos, claves, indicios, signos, gestos y artefactos mediante los cuales las personas comunican sus valores y sus verdades. Lo más importante es que los académicos empezaron a ver que la cultura particulariza el significado porque los símbolos culturales son reformulados sin cesar en los encuentros cotidianos. Sólo quienes están dentro tienen acceso al mensaje; estar dentro del aro social de señales convierte a las personas en miembros del grupo, ya sea una comunidad, una clase, una congregación o una nación. Este punto de vista cultural puede, pero no necesita, negar la universalidad de un lenguaje conceptual junto con la uniformidad del razonamiento humano. Sin embargo, desde una perspectiva posmodernista, la historia cultural podría ser usada para continuar el ataque sobre la razón y los valores humanos universales.

En la perspectiva cultural entra en juego una visión de la racionalidad distinta, la cual subraya que la razón humana funciona dentro de un contexto cultural específico. La gente piensa dentro de parámetros de su universo mental; no puede lanzarse en catapulta fuera del universo a fin de formarse juicios independientes al respecto. No obstante, dentro de un universo mental puede alcanzar verdades científicas o morales accesibles para las personas de distintos universos mentales. Nada de la perspectiva cultural presupone necesariamente la noción de que los lenguajes son inconmensurables y que no tienen un significado común para las personas que inicialmente no participaron en su formulación. La nueva historia cultural todavía reflejaba los intereses en desarrollo al descubrir las fuentes sociales o contextuales de los motivos o acciones que se examinaron en los primeros capítulos sobre la historia estadunidense y la historia de la ciencia. Pero mien-

tras que los historiadores, los teóricos de la modernización y los miembros de la escuela de los *Annales* ponían a trabajar por igual a la economía y a la sociología, los historiadores culturales recurrían a la antropología y a la teoría literaria.

"Cultura" es un término notoriamente laxo, y los antropólogos han debatido su significado por mucho tiempo. Durante los años setenta y ochenta el antropólogo citado con mayor frecuencia era Clifford Geertz. En su ensayo maravillosamente provocador, "La descripción densa", Geertz insistía en que la "cultura no es un poder, algo a lo que pueden atribuirse causalmente acontecimientos, comportamientos, instituciones o procesos sociales; es un contexto, algo dentro de lo cual pueden describirse inteligiblemente, es decir, de manera densa".[33] La antropología, con su énfasis en una inteligibilidad derivada de una amplia contextualización, llegó a ser una ciencia interpretativa en búsqueda de significado, más que una experimental en busca de leyes. Así, Geertz explícitamente rechazó el modelo científico positivista en favor de un modelo cada vez más literario de crítica cultural. Su posición tenía afinidades obvias con las desarrolladas por posmodernistas como Foucault y Derrida.

Muchos historiadores culturales pronto se subieron al carro triunfal interpretativo. Los historiadores proclamaron las ventajas de la "historia en el genio etnográfico", pues parecía ofrecer una manera de interpretar el significado que en el pasado la gente atribuía a sus experiencias. Un estudio reciente había mostrado que entre 1976 y 1999 los estudios sobre la historia francesa se alejaron decididamente de la historia política y social para acercarse a la historia intelectual y cultural, lo que sin duda reflejaba una tendencia general.[34] El énfasis en

[33] Geertz, "Thick", 1973, p. 14.

[34] Entre 1976 y 1990, el porcentaje de publicaciones en lengua inglesa sobre la historia francesa que se dedicaron a la historia política y diplomática disminuyó a la mitad, y las publicaciones sobre historia económica y social se redujeron a [illegible] mientras que las de historia intelectual y cultural se duplicaron. La tendencia [illegible]ve en historia social fue aún más pronunciada en Francia, la sede de la escuela de los *Annales*. El porcentaje de publicaciones en francés sobre historia francesa que se dedicaron a la historia política y diplomática disminuyó en alrededor de un cuarto, y las de historia social y económica se redujeron a la mitad, mientras que las de historia intelectual y cultural aumentaron al doble. Con base en los cuadros 1 y 2 de Schaeper, "French", 1991, pp. 242-243.

decodificar el significado, más que inferir leyes causales o explicaciones, se consideraba la tarea central de la historia cultural, justo cuando Geertz la había denominado la tarea central de la antropología cultural.[35]

El creciente interés por la teoría cultural y la cultura originalmente provino de fuentes teóricas y de tendencias históricas distintas al posmodernismo. Entre ellas había principalmente desencanto por explicar todo en términos económicos y sociales. El énfasis en la cultura implicaba que las creencias y las actividades rituales de la gente interactuaban con sus expectativas económicas y sociales y no simplemente reflejaban sus situaciones socioeconómicas. En Estados Unidos, la creciente percepción de que la cultura estadunidense incluía subculturas distintas y en ocasiones rivales también promovió el interés por la historia de la cultura. Como respuesta a estas tendencias, los propios modelos de explicación que la mayoría aportaron para el auge de la historia social al principio sufrieron un cambio radical de énfasis en los años setenta y ochenta. Aunque en principio se dirigieron hacia los teóricos de la cultura dentro de sus propias filas, los marxistas y los miembros de la escuela de los *Annales* cada vez se sintieron más cautivados por la historia de la cultura. Incluso los intransigentes teóricos de la modernización ponían un énfasis creciente en los factores culturales.

La atención marxista por las formas culturales fue inspirada por la obra de Antonio Gramsci, fundador del Partido Comunista Italiano, quien escribió sus pensamientos en una serie de cuadernos de prisión en los años veinte y treinta. El concepto más influyente de Gramsci fue el de "hegemonía", la idea de que una elite puede establecerse sólo si ejerce un dominio cultural sobre otras clases sociales. La fuerza material por sí misma no puede conferir poder a un grupo; también tiene que elaborar un medio de ejercer liderazgo cultural e intelectual. Así, la clase trabajadora sólo accedería al poder si establecía su propia cultura independiente, "su propia concepción del mundo original".[36] El énfasis de Gramsci en la cultura, que se difundió sólo gradualmente en los círculos marxistas después de la Segunda guerra mundial, fue

[35] Véase por ejemplo Darnton, *Great*, 1984, para una afiliación explícita a Geertz.
[36] Como se cita en Pozzolini, *Antonio*, 1970, p. 109.

evidente en la historia pionera e influyente que escribió Thompson sobre la clase trabajadora inglesa. Thompson explícitamente se dedicó al estudio de lo que llamó "mediaciones culturales y morales" y "la manera en que se manejan estas experiencias materiales [...] en formas culturales".[37]

Otras influencias también impulsaron a los marxistas hacia un interés en la cultura, desde el trabajo del crítico literario Raymond Williams de Gran Bretaña hasta los estudios de la escuela de Frankfurt de teoría crítica en Alemania. En Francia, Louis Althusser explícitamente intentó reorientar el marxismo hacia una dirección posestructuralista argumentando que la propia obra de Marx mostraba que la noción de un sujeto humano activamente dispuesto y libre en su actuación era sólo producto de la ideología burguesa. Muchos historiadores pertenecientes a la tradición marxista británica, incluyendo a Thompson, se alejaron de las posiciones posmodernistas más extremas asociadas al giro cultural, considerándolas como una amenaza para el materialismo histórico. Thompson explícitamente atacó a Althusser por negar a los seres humanos un papel en la conformación de su propio destino histórico.[38] A él y a sus numerosos seguidores les preocupaba que el posmodernismo, en especial con su énfasis en el discurso, se mantenía apartado de la historia real forzando el lenguaje hasta separarlo de la realidad social. Un crítico marxista especialmente vociferante denunciaba "una escritura que aparece con la etiqueta de diseñador del posestructuralismo/posmodernismo" como un juego de palabras académico y trivial que promueve una especie de contemplación solipsista del propio ombligo en lugar de un trabajo intelectual serio.[39]

El sociólogo y antropólogo francés Pierre Bourdieu ha propuesto un enfoque marxista alternativo para la cultura. Bourdieu dio nueva forma al modelo marxista prestando más atención a la cultura como un conjunto de prácticas empleadas de manera diferente por distintos grupos sociales. Aunque insistía en que "el modo de expresión característico de una producción cultural siempre depende de las le-

[37] Como se cita en Trimberger, "Thompson", 1984, p. 219, *The Making of he English Working Class* se publicó por primera vez en 1963.

[38] Thompson, *Power*, 1978.

[39] Palmer, *Descent*, 1990, pp. 198-199.

yes del mercado en que se ofrece", él dirigía su propio trabajo para descubrir la "lógica específica" de los "bienes culturales".[40] Para esta lógica son centrales las formas y medios de apropiación de los objetos culturales. En contraste con Foucault, quien subrayaba los efectos de un campo discursivo general, Bourdieu atraía la atención a la importancia de las distinciones sociales en los usos de la cultura y reafirmaba la vitalidad de la historia social.

El giro hacia la historia cultural ha sido incluso más entusiasta en la escuela de los *Annales*, cuyos miembros más jóvenes cada vez están más desencantados con el paradigma original de Braudel sobre los niveles de la experiencia histórica. Esto se hizo evidente en la preocupación por lo que los franceses llamaban de manera bastante enigmática las *mentalités*, la adopción de la cultura por parte de los miembros de los *Annales* se centraba en las prácticas o estructuras mentales compartidas por una sociedad.[41] Como etiqueta, *mentalité* servía para distinguir la vida cultural y mental de los procesos económicos, sociales o demográficos que previamente habían ocupado a los historiadores de los *Annales*.

Para la nueva generación de la escuela de los *Annales*, las *mentalités* o la cultura ya no podían ser caracterizadas como parte del "tercer nivel" de la experiencia histórica. En su opinión, el tercer nivel no es un nivel en lo absoluto, sino un determinante principal de la realidad histórica, porque las estructuras mentales no pueden reducirse a los elementos materiales. Las relaciones económicas y sociales no anteceden ni son determinantes de las culturales; son en sí mismas campos de práctica y de producción cultural. Según este punto de vista, las prácticas culturales no pueden explicarse de manera deductiva por referencia a una dimensión extracultural de la experiencia. Todas las prácticas, ya sean económicas o culturales, dependen de las representaciones culturales o mentales o de los códigos que usan los individuos para darle sentido a su mundo.[42]

[40] Bourdieu, *Distinction*, 1984, pp. XIII, 1. Para una revisión crítica, véase Jenkins, *Pierre*, 1992.

[41] Volker Sellin rastrea la historia de la palabra y del concepto en "Mentalität", 1985, pp. 555-598.

[42] Para una declaración influyente sobre la visión reciente de los *Annales*, véase Chartier, "Intelectual", 1982.

La nueva generación de los *Annales* y sus contrapartes en otros sitios no propusieron simplemente una serie de temas de investigación: más bien su enfoque de la cultura planteó preguntas sobre los métodos y los objetivos de la historia en general. Aunque el concepto de cultura no tiene por qué evitar el interés en las explicaciones sociales y económicas, la creencia en la realidad o una práctica basada en el empirismo, el concepto sí presenta problemas fundamentales sobre la explicación histórica cuando se eleva a la condición de fuerza principal del cambio histórico. Si las suposiciones disponibles sobre las causas o acontecimientos económicos se descartan ¿con qué se ocupará su lugar? Si todas las prácticas están marcadas cultural y lingüísticamente, si todos los significados, incluso los significados de las leyes científicas, dependen del contexto cultural, entonces ¿cómo puede derivarse cualquier explicación causal? (Geertz parecía sugerir que no podría y no debería derivarse ninguna). Como a menudo ocurre con los entusiasmos repentinos, la cultura como categoría corría el riesgo de abarcarlo todo y así, en cierto sentido, de no explicar nada; ¿qué significa decir que todo se debe a la cultura? ¿Deberían los historiadores concentrarse en ofrecer descripciones gruesas y olvidarse del análisis causal? De esta manera, el reto para el reduccionismo (explicar la acción por referencia a factores o causas económicas y sociales) se convertía en un desafío para la explicación causal misma. Cuando la cultura lo inundaba todo, no podían distinguirse ni causas ni efectos. En consecuencia, la historia cultural y los temas filosóficos del relativismo y el escepticismo empezaron a intersectarse y a reforzarse entre sí.

El posmodernismo y los historiadores

A primera vista podría parecer improbable que Foucault o Derrida hayan tenido gran influencia en la práctica de la historia. Ambos argumentaban con vehemencia en contra de toda investigación sobre los orígenes (tal vez el enfoque histórico clásico para cualquier problema), y los dos propusieron métodos de análisis del discurso que no requerían ninguna de las formas usuales de fundamentación en la economía, la sociedad o la política. Por consiguiente, a ambos se los ha acusado de impulsar el nihilismo. Mientras Derrida parecía no ofrecer

ningún motivo en lo absoluto para el juego del lenguaje, la única "causa" consistente citada por Foucault para la formación de discursos era la voluntad de poder nietzscheana, expresada por lo regular a través de las instituciones, más bien que por individuos.[43] Así, la definición de Foucault de su obra como historia de las condiciones para la "producción de la verdad", corría el riesgo de reducir toda la verdad, y todas sus explicaciones históricas, a una voluntad de poder que todo lo abarcara; es decir, en gran medida, lo opuesto al juego del lenguaje inmotivado de Derrida. En cualquiera de las dos opciones, hombres y mujeres son despojados de las elecciones significativas cuya realidad alguna vez había servido para distinguir a los seres humanos de los animales. El cambio ocurre mediante deslices inesperados e impredecibles en las líneas equivocadas de vastas configuraciones discursivas, a través de rupturas fortuitas en la guerra de todos contra todos, no por medio de una acción humana autodeterminada.

A pesar de una gran resistencia al posmodernismo, éste ha ganado terreno gracias al aumento de la influencia de la teoría literaria en todas las formas de estudios culturales en las últimas dos décadas. En los años ochenta, Geertz señaló a los antropólogos en esta dirección vinculando su "teoría interpretativa" con lo que él llamaba "la analogía del texto [...] la más amplia de las recientes reconfiguraciones de la historia social".[44] En la "analogía del texto", la cultura es equiparada a un texto o al lenguaje. Al igual que un texto, debe ser estudiada como algo en sí misma más que como una representación transparente de una serie de códigos más básicos, tales como las tendencias económicas o sociales. Si la cultura es como un texto o un lenguaje, entonces supuestamente es susceptible a todas las críticas planteadas por Foucault y Derrida.

Todos los historiadores de la cultura deben enfrentarse a cómo relacionar el artefacto cultural —el texto, la pintura o la máquina de vapor— con los demás sistemas de conocimiento, creencias, intereses y estructuras que afectan a los agentes humanos que le dieron origen. Pero las teorías de interpretación posmodernas invariablemente van más allá de simplemente insistir en la integridad del artefacto cultu-

[43] Agradecemos a Ruth Bloch sus comentarios sobre este tema. Véase también Wolin, *Terms*, 1992, pp. 185-186.

[44] Geertz, "Blurred", 1983, p. 30.

ral. Desafían todos los esfuerzos por relacionar la cultura (o el discurso o el texto) con algo fuera o debajo de ella, ya sea con la naturaleza o con circunstancias materiales, y al hacerlo socavan las bases tradicionales de los postulados del conocimiento tanto en las ciencias naturales como en las humanas. Si se toman en serio las teorías posmodernas, no hay bases de interpretación transhistóricas o trascendentes, y los seres humanos no tienen acceso inmediato al mundo de las cosas o los acontecimientos.[45] Tomándole la palabra, el posmodernismo significa que no puede haber ningún camino recto hacia el mundo fuera del texto ni, por implicación quizás, ningún acceso al texto por personas o culturas extranjeras. La "belleza", al igual que la "verdad" y la "realidad", estarían en "el ojo", por así decirlo, del lenguaje. Ni la realidad ni el conocedor quedan fuera de la construcción cultural. El mundo, el conocedor y el lenguaje están todos profundamente relativizados y desprendidos de los procesos sociales que se afanan o arremolinan sin palabras alrededor del portador de la cultura. En esta perspectiva, el conocimiento científico se convierte simplemente en otra convención lingüística, una forma de discurso relacionada con la forma de vida excesivamente racionalista de Occidente.

Las reacciones a las teorías posmodernistas dentro de la historia han variado ampliamente. Los tradicionalistas rechazan las nuevas formas teóricas así como han desechado todas las anteriores como intromisiones innecesarias, e incluso nocivas, en el ámbito de la historia. Los historiadores sociales se han opuesto a la teoría cultural por estar demasiado desprovista de las condiciones sociales concretas, aunque en algunos casos los historiadores sociales mismos han llegado a adoptar las nuevas teorías. Como ocurre tan a menudo con las disciplinas académicas, la introducción a nuevas teorías ha servido para dividir a los estudiosos en campos opuestos. Nuestra opinión es que las nuevas culturas, incluyendo las posmodernistas, han contribuido, como sus predecesoras, a revitalizar la discusión sobre los métodos, los objetivos e incluso los fundamentos del conocimiento. Son provocadoras e inquietantes, pero plantean preguntas que exigen algunas respuestas nuevas.

Algunos académicos feministas han considerado convenientes las teorías posmodernistas porque éstas subrayan la contingencia, la lo-

[45] Toews, "Intellectual", 1987, en especial pp. 901-902.

cura humana, y por ende la mutabilidad de las normas y prácticas culturales. En Estados Unidos en particular (y tal vez sólo ahí), la historia de las mujeres y los estudios de género han estado en primer plano en la nueva historia cultural. Los historiadores feministas fueron pioneros en el uso de perspectivas antropológicas, y ahora algunos de ellos están en la vanguardia de quienes utilizan las teorías posmodernas. La noción misma de género muestra la influencia del término en las humanidades, en un sentido cultural y lingüístico. Desde sus orígenes como término de la gramática, cada vez más el género ha llegado a relacionarse en inglés con la construcción cultural y social de la identidad sexual. En su influyente colección de ensayos, *Gender and the Politics of History*, Joan Wallach Scott insistía en que "una política feminista más radical" requería "una epistemología más radical", que ella encontraba en la teoría posmoderna. Citando los enfoques de Foucault y Derrida como modelos, elogiaba la teoría posmoderna por relativizar la condición de todo conocimiento.[46]

Los planteamientos originados por el uso feminista de la teoría posmodernista son característicos del debate sobre la analogía del texto y la teoría posmodernista en forma más general. Para el debate ha sido primordial el desvanecimiento de la distinción entre el texto y el contexto (o entre el lenguaje y el mundo social). La teoría clásica social se basaba en una separación heurística entre el texto y el contexto. Se tomaba algo para explicarlo (el texto, el efecto o la variable dependiente), tal como al auge del capitalismo, las obras de la racionalización burocrática o el aumento de la despersonalización en la sociedad moderna; se proponía otra cosa como el medio de explicación (el contexto, la causa o la variable independiente), por ejemplo la obra ética protestante, la ampliación de los mercados o la creciente diferenciación de las funciones en la sociedad moderna. Al negar la posibilidad de cualquier separación de texto y contexto (o causa y efecto), la teoría posmodernista pone en peligro toda la teorización social.

[46] Wallach, *Gender*, 1988, cita p. 4. Scott ha sido el blanco de gran parte de las críticas dirigidas en contra de los historiadores que usan tales teorías. Los historiadores tradicionalistas, los marxistas y otros feministas la han criticado por su excesiva fidelidad al posmodernismo, por una percepción de relativismo extremo y por una tendencia a reducir la historia a la percepción del significado. Véase, por ejemplo, Palmer, *Descent*, 1990, pp. 172-186. Para una respuesta filosófica a la deconstrucción, véase Putnam, *Renewing*, 1992, cap. 6.

Si la antropología cultural posmodernista sirve de guía, la preocupación por elaborar explicaciones causales y teorías sociales sería reemplazada en una historia posmodernista por un énfasis en la autorreflexividad y en los problemas de la construcción literaria: ¿cómo se produce la ilusión de autenticidad, qué genera un sentido de veracidad apegada a los hechos y una garantía de cercanía con la realidad pasada (o el "efecto de verdad" como en ocasiones se denomina)?[47] La implicación es que el historiador de hecho no capta el pasado de manera fidedigna, sino que más bien, al igual que el novelista, da la apariencia de hacerlo. Si esta versión del posmodernismo se aplicara a la historia, la búsqueda de verdades sobre el pasado sería desplazada por el análisis autorreflexivo de las formas en que el historiador produce ficticiamente "efectos de verdad" convincentes. De manera similar, la gente del pasado que se creía comprometida con la búsqueda de la verdad tendría que recibir la indulgencia del historiador o bien ser desengañada por él, y su fútil lucha debería considerarse análoga a la odisea a que cualquier superstición o autoengaño obliga a sus creyentes.[48] El relativismo, quizás teñido de cinismo o arrogancia, caracterizaría la posición estética del historiador hacia esas personas, y se convertiría en la opción para reemplazarlas por el respeto. Frente a su miopía o a vanas estrategias discursivas, la voz irónica opacaría el prodigio del historiador al presentar la pasión de rondar entre los seres humanos, luchando por encontrar verdades como una búsqueda de sus "efectos de verdad".

Bajo los efectos de los enfoques literarios posmodernistas, ahora los historiadores se están haciendo más conscientes de que sus elecciones supuestamente desapasionadas sobre técnicas narrativas y formas analíticas también tienen implicaciones con ramificaciones sociales y políticas. Los ensayos sobre los avances de la disciplina con frecuencia tienen una forma canónica propia; primero una narrativa sobre el surgimiento de nuevos tipos de historia, despúes un extenso lapso para explorar los problemas planteados por los nuevos tipos de historia, seguido ya sea por una lamentación sobre los males de las

[47] Para una revisión crítica de esta tendencia en la antropología cultural, véase Mascia-Lees, Sharpe y Ballerino Cohen, "Postmodernist", 1989, pp. 7-33.

[48] Para este punto, véase Mack, *Visionary*, 1992, pp. 6-7.

prácticas nuevas o bien una celebración de la superación potencial de todos los obstáculos. La forma literaria que adopta la argumentación influye considerablemente en la manera como se presentan la evidencia y los argumentos.

Los autores de ensayos sobre la "nueva historia" a principios del siglo XX o sobre historia social en los años cincuenta y sesenta solían escribir en términos heroicos y románticos sobre el progreso de la historia social y económica, con el valiente historiador marchando a la par de las fuerzas del progreso y la democracia para combatir el atraso y la tradición. En tiempos más recientes, se ha vuelto dominante el estilo irónico entre dichos historiadores, quienes, al igual que otros críticos culturales, se han preguntado si su trabajo podría dejar de ser alguna vez fragmentario y parcial, con poca pertinencia en relación con las grandes narrativas del pasado. Desalentados de la validez de lo que describen como macrohistorias, adoptan la ironía y sostienen que sólo se dedican a escribir microhistorias.

Como es justificable, los aspectos de forma o técnica se extienden a los demás capítulos de este volumen.[49] En nuestro énfasis sobre la necesidad de contar con coherencia narrativa, análisis causales y contextualización social, como se ejemplifica en nuestras propias descripciones, estamos intentando avanzar más allá de los actuales juicios negativos o irónicos sobre el papel de la historia. Como historiadores, estamos sin embargo tomando nuestras decisiones estéticas, así como otros han elegido la comedia, el romance o la ironía para sus escritos. Estamos poniendo énfasis en la necesidad humana de comprenderse a uno mismo a través de una narración coherente del pasado y la necesidad de explicaciones objetivas, reconocidamente parciales, sobre cómo ha funcionado el pasado. En este sentido hemos renunciado a una posición irónica.[50] Más que tratar de probar nuestra superioridad con respecto a historiadores del pasado al concentrarnos en sus fallas, estamos intentando aprender de sus esfuerzos para comprender el mundo social. En lugar de subrayar la imposibilidad de la objetividad total o de explicaciones causales completamente satisfactorias, estamos destacando la necesidad de encontrar las explicaciones más objetivas posibles

[49] Se refiere a la obra de la cual fue tomado este capítulo. [N. del C.]

[50] Sobre la ironía como tropo en la escritura histórica, véase White, *Metahistory*, 1973.

como la única forma de avanzar, tal vez no en un progreso lineal hacia el futuro, sino hacia una comunidad democrática más viva intelectualmente, hacia el tipo de sociedad en la que nos gustaría vivir.

Estas son decisiones estéticas o literarias porque implican formas de organizar una narrativa, pero la historia es más que un conjunto de escritos que se juzgan sólo en términos de sus méritos literarios. Nuestras elecciones son políticas, sociales y epistemológicas. Son políticas y sociales porque reflejan creencias en cierto tipo de comunidad de historiadores y sociedad de estadunidenses. Son epistemológicas porque reflejan posiciones sobre lo que puede conocerse y cómo puede conocerse. Con diligencia y buena fe también pueden ser relatos del pasado distante y reciente por momentos razonablemente ciertos, así sea de manera parcial.

El presupuesto de una jerarquía clara de explicaciones, desde la *economía* y la *sociedad* hasta la *política* y la cultura, estuvo presente en la escuela de los *Annales*, el marxismo y la teoría de la modernización, y aún puede encontrarse en los índices de muchas monografías sobre historia social. Estamos de acuerdo en que concentrarse en la cultura y el lenguaje socava esta visión jerárquica mostrando que toda la realidad social se edifica culturalmente y se construye discursivamente en primera instancia. La cultura ya no puede considerarse un fenómeno del "tercer nivel" en términos de los *Annales* si lo "básico" de la vida (la demografía, la economía) se construye en y a través de la cultura. En ese sentido, los modelos discursivos o lingüísticos ponen en duda las formas de explicación histórica convencionales que alguna vez fueron absolutistas, con lo cual abren la vía a nuevos tipos de investigación histórica. La propia obra de Foucault es tal vez el ejemplo más conocido de la nueva modalidad.

Por ende, no estamos rechazando sin control todas las propuestas de los posmodernistas. La analogía de textos y los aspectos de las teorías posmodernistas tienen verdaderas cualidades políticas y epistemológicas. El interés en la cultura era una forma de separarse del marxismo, o al menos de las versiones más insatisfactorias de reduccionismo económico y social. Los enfoques culturales y lingüísticos también contribuyeron en la tarea de demoler el escudo de la ciencia detrás del cual a menudo se escondía el reduccionismo. Al concentrarse en la cultura, se podía desafiar el supuesto, considerado virtualmente de sentido común, de que existe una jerarquía clara de

explicaciones en la historia (es decir, en toda la realidad social) que va de la biología y la topografía, pasando por la demografía y la economía, hasta la estructura social y finalmente la política y sus primos pobres, la vida cultural y la intelectual.

Sin embargo, el posmodernismo también planteaba su propio conjunto de preocupaciones, al igual que lo hicieron todas las intervenciones teóricas previas. Entre ellas figuran, en primer lugar, el problema del determinismo lingüístico, la reducción del mundo social y natural al lenguaje y la del contexto al texto. Si los historiadores renuncian a las analogías de los niveles (la escuela de los *Annales*) o a la base-superestructura (marxismo) ¿también deben renunciar a la teoría social y al lenguaje causal por completo? De manera paradójica, al tiempo que la teoría se ha desarrollado desde los días de Hegel y Marx, la trayectoria que avanzó a partir de Nietzsche y Heidegger hasta los posmodernistas progresivamente se ha despojado de toda ambición explicativa. Cuando los exponentes de dicha trayectoria apuntan hacia la historia, su proyecto teórico y empírico original, entonces es atacada la explicación del desarrollo social y político de largo plazo. En otras palabras, el posmodernismo pone en tela de juicio la forma narrativa moderna, con lo que nuevamente prueba que la filosofía de la historia sí es relevante.

El problema de la narración

Las preguntas filosóficas sobre los fundamentos epistemológicos inevitablemente aluden a la forma narrativa que da cohesión a la historia como disciplina. La narrativa sigue siendo fundamental, aunque de distintas maneras, para la historia como forma de conocimiento sobre la vida humana, aun cuando pocos historiadores profesionales escriben ahora lo que se conocía clásicamente como historia narrativa: grandiosos relatos panorámicos sobre el surgimiento de una nueva nación o las crisis principales que amenazaban la identidad nacional. A pesar del declive de las grandes narraciones, la historia ha conservado una forma narrativa sólida, incluso en las monografías más especializadas sobre historia social y cultural. Al igual que la memoria, todo trabajo en historia tiene la estructura de una trama, con un inicio, una parte intermedia y un final, ya sea el tema la movilidad social

en una ciudad estadunidense del siglo XIX, los usos del arte como propaganda durante la revolución rusa o bien el análisis del auge de la teoría posmodernista en los textos de historia. Así, argumentar a favor de un regreso a la narrativa, como lo han hecho algunos tradicionalistas, es olvidar el punto cardinal de que los historiadores nunca se han alejado de ella por completo.[51]

No es de sorprender que la "narrativa" se haya convertido en una de las palabras clave críticas de las actuales disputas sobre la historia. Quienes se resisten a los cambios en la disciplina, incluyendo el auge de la historia social, tienden a defender la narrativa como la forma de escritura específica de la historia, mientras que aquellos que abogan por la innovación disciplinaria suelen rebajar la narrativa como una forma de escritura no complicada sobre el pasado o simplemente como otra versión de la ficción disfrazada de historia. Lo que es más importante que ese debate esencialmente superficial sobre el lugar de la narrativa dentro de la profesión (superficial porque se centra en la forma más inmediatamente evidente de escritura más que en su importancia más profunda) es el tema de lo que se ha llamado metanarrativas o narrativas maestras.

Una metanarrativa o narrativa maestra es un esquema general para organizar la interpretación y la escritura de la historia. En capítulos anteriores[52] describimos tres de las metanarrativas más importantes de la historia moderna: el modelo heroico del progreso a través de la ciencia, la épica de una nación estadunidense en desarrollo y la idea de lo "moderno". El marxismo, el liberalismo, incluso el propio posmodernismo, son ejemplos de metanarrativas, pues todos ofrecen vastas historias sobre los orígenes de los problemas de Estados Unidos y Occidente y la dirección que pueden tomar las vidas en la actualidad, así como las soluciones para el futuro. De estas filosofías de la historia, sólo el posmodernismo ataca la metanarrativa junto con la propia forma narrativa como inherentemente ideológica y por ende ofuscadora. Según la visión posmodernista, presente en las obras de Foucault y de Derrida, entre otros, la historia en general y la narrativa en particular se denuncian como "prácticas representativas" mediante las cuales

[51] Para una discusión sobre algunos de estos asuntos, véase en especial White, "Question", 1987, pp. 26-57. Para una descripción del intento por revivir la narración, véase Novick, *Noble*, 1988, pp. 622-625.

[52] Se refiere a la obra de la cual fue tomado este capítulo. [N. del C.]

las sociedades occidentales producían individuos especialmente adecuados para la vida en un Estado posindustrial.[53] (No queda del todo claro por qué esto es algo malo.)

En el mejor de los casos, siguiendo esta línea de argumentación posmodernista, la narrativa y la metanarrativa son ficciones útiles para la sociedad industrial moderna y nada más. En el peor de los casos, son formas insidiosas de ocultar la parcialidad y los objetivos propagandísticos del autor de la narrativa y las tendencias normalizadoras de las sociedades y los Estados modernos. Para algunos posmodernistas, algunas metanarrativas son inherentemente totalitarias. Con este análisis globalizador no pueden, en ningún sentido, ser ciertas en forma alguna. Un posmodernista proclamaba: "La historia es el mito occidental."[54] En lugar de la trama y los personajes, la historia y la individualidad, tal vez incluso el significado mismo, los posmodernistas más esmerados ofrecerían un "patrón interminable sin significado", una forma de escribir más cercana a la música moderna y a ciertas novelas modernas.[55]

En la forma más extrema de la crítica posmodernista de la narrativa, se trata con especial desdén a quienes escriben para un "público común educado", ya que convierten las contradicciones, las fuerzas políticas y las tensiones ideológicas de la historia en "despensamiento",[56] es decir, en una forma de propaganda para el *statu quo*. Esto es la máxima reducción al absurdo de la crítica posmodernista a la escritura de historia. Tales críticos se toman al pie de la letra la noción posmodernista de que la historia es irrelevante para la identidad (una posición que, por lo demás, no es compartida por Foucault, quien atribuía toda identidad a los procesos históricos). Niegan que el relato o la narrativa sea una de las principales formas en que la inteligencia humana le atribuye significado a la vida. Para ellos, toda la tradición historiográfica simplemente fomenta "una conciencia que nunca es capaz de llegar a la crítica".[57] La narrativa y el pensamiento crítico son incompatibles.

Diversos niveles de argumentación están implícitos en esta condena de las metanarrativas: la historiografía como la tradición de la

[53] Véase la descripción en White, *Content*, 1987, p. 35

[54] Descombes, según se cita en Rosenau, *Post-modernism*, 1995, p. 62.

[55] Ermarth, *Sequel*, 1992, p. 212.

[56] Cohen, *Historical*, 1986, p. 326.

[57] *Ibid.*, p. 77.

escritura de historia a lo largo del tiempo; la narrativa como forma de escritura histórica, y la narración de relatos como forma de adscribir significado a la vida social. La posición posmodernista más extrema niega de una vez la validez de todas ellas. La metanarrativa se denuncia como un mito, la historiografía se descarta como "una forma de organización burocrático-ideológica", la narrativa como forma de propaganda, y el relato o trama (principio-medio-fin como una forma esencial de ver la acción del mundo) como parte del "mito de que la historia es una condición del conocimiento". Sin embargo, resulta menos claro lo que tales críticos preferirían que hicieran los historiadores, excepto quizás que no deberían escribir historia en lo absoluto o admitir que al final la historia es otra forma de ficción.[58] Un filósofo contemporáneo expresa de esta manera la objeción a este tipo de crítica nihilista: "la deconstrucción sin reconstrucción es irresponsabilidad".[59]

Ya no hay quien argumente, como Ranke parecía hacerlo, que la narrativa histórica de algún modo refleja exactamente la realidad pasada "como de hecho fue". Los historiadores no pueden captar la totalidad de la experiencia pasada, así como los recuerdos individuales tampoco lo hacen; sólo tienen los rastros o residuos del pasado, y sus descripciones necesariamente resultan parciales. Incluso quienes sostienen que la estructura narrativa es inmanente a los acontecimientos mismos, y que la narración de hecho constituye la acción y la experiencia, conceden que las narrativas históricas no reflejan o reproducen simplemente la experiencia de primera mano de la realidad.[60]

Aunque muchos historiadores continúan pensando que la narrativa es un modo universal de organizar el conocimiento humano, otros han puesto en entredicho esta posición. Un antiguo defensor de la narrativa concluyó recientemente que las narrativas maestras y la narrativa misma podrían ser contaminadas con "la culpa de la cultura y la historia". Especulaba que la muerte de la historia, la política y la narrativa podrían ser aspectos de otra gran transformación, de alcance y efecto similares a los que marcaron el surgimiento del pensamiento griego.[61]

[58] *Ibid.*, citas en pp. 8, 12, 21.
[59] Putnam, *Renewing*, 1992, p. 133.
[60] Carr, "Narrative", 1986, en especial pp. 117-131.
[61] White, *Content*, 1987, pp. 1, 168.

De manera similar se ha argumentado que la narrativa posmoderna ya no dependerá de la época de Newton, "la época de la historia [...] la época de los relojes y el capital". En lugar de ello, derrumbará al sujeto y al objeto del conocimiento y con esto a la distinción entre "invención y realidad".[62]

Probablemente es imposible desarrollar una defensa hermética de la narrativa y de la metanarrativa (en la época newtoniana). Recientemente un comentarista argumentó: "No hay defensa global de la forma narrativa que pueda aislarlo, de una vez por todas, de las dudas escépticas."[63] De manera similar, los esfuerzos filosóficos por definir con precisión el funcionamiento del análisis causal en la explicación histórica se han enredado sin remedio en debates sobre leyes de explicación generales y la relación de la historia con las ciencias naturales. Si la naturaleza de las partículas que conforman la realidad física está disponible en los pensamientos filosófico y científico contemporáneos, entonces el concepto de una realidad vivida en el pasado y su relación con las representaciones históricas está todavía más sesgado. Sin embargo, la mera existencia de preguntas y dudas no prueba la falsedad inherente de la forma narrativa con su incorporación del lenguaje causal.

Debido a que existe una brecha entre la realidad y su narración (su representación), no vemos ninguna razón para concluir que, en cierto sentido fundamental, la narración sea inherentemente inválida. El simple hecho de que las narrativas sean creaciones humanas no las hace a todas igualmente ficticias o míticas. En nuestros dos últimos capítulos,[64] examinaremos la forma en que los historiadores determinan la verdad o falsedad de sus creaciones narrativas. Baste decir por ahora que, desde nuestro punto de vista, la narrativa es esencial tanto para la identidad individual como para la social. Por consiguiente, representa un elemento definitorio en la escritura de historia, y la tradición historiográfica, como lo hemos reseñado aquí de manera breve, es un elemento importante en la identidad, tanto para los historiadores en una profesión como para los ciudadanos en las sociedades modernas. Consideramos que los historiadores deben tratar de desarrollar nuevas y mejores teorías sociales o bien nuevas y mejores

[62] Ermarth, *Sequel*, 1992, p. 22.
[63] Norman, "Telling", 1991, p. 128.
[64] Se refiere a la obra de la cual fue tomado este capítulo. [N. del C.]

metanarrativas, aun cuando con ello se vuelvan problemáticas las anteriores. Así como la metanarrativa del progreso reemplazó a la de la cristiandad en Occidente, también es posible creer que la gente querrá elaborar nuevas metanarrativas a fin de prepararse para el futuro. Las experiencias nuevas siempre requerirán de interpretaciones y explicaciones nuevas.

De hecho el posmodernismo es una de dichas metanarrativas, y muchos comentaristas, para sostener sus argumentos, han mencionado su dependencia no formulada con respecto a una narrativa del modernismo. Como nos recuerda un historiador, proclamar el fin de las metanarrativas históricas es en sí mismo "un acto (bastante totalizador) de narrativa histórica".[65] Rechazar todas las metanarrativas no puede tener sentido, porque éstas y las narrativas son los tipos de relato que hacen posible la acción en el mundo. Y la hacen posible porque la vuelven significativa. El posmodernismo ofrece otra interpretación del significado, incluyendo el significado histórico, aun cuando sostiene rechazar los fundamentos de todos los significados. No hay acción sin una historia sobre cómo funciona el mundo, y la acción es tanto más deliberativa cuanto que los relatos son más teorizados. Los relatos siempre estarán cambiando (de hecho son relatos sobre cómo funciona el cambio), pero los historiadores siempre tendrán que contarlos a fin de darle sentido al pasado, y es importante saber si los relatan bien o no, de la manera más veraz y completa posible.

El cambio hacia la posición posmoderna más radicalmente escéptica y relativista conduce sin remedio a un callejón sin salida. Rechazar la historia, la política y la narrativa como ideas inevitablemente modernas, ahora pasadas de moda en un mundo posmoderno, podría parecer actualizado, pero la historia, la política y la narrativa siguen siento las mejores herramientas disponibles para tratar con el mundo y prepararse para el futuro. Un tipo similar de crisis que prevé un alejamiento de la visión posmoderna puede encontrarse ahora en casi todos los campos del conocimiento o el aprendizaje. El arte posmoderno consiste a menudo, más que en una nueva propuesta de arte, en una problematización de la función del arte y en especial el arte del pasado (amontonamientos de carritos de tiendas de autoservicio alrededor de la estatua de Mozart en el centro de Salzburgo, por ejemplo.

[65] Reddy, "Posmodernism", 1992, p. 137.

en el año del bicentenario del músico). De forma similar, la historia posmoderna a menudo también parece consistir en denuncias contra la historia tal como se ha conocido, más que en historias nuevas para el presente y por lo tanto para el futuro. Los ejercicios periódicos en la teoría tienen una función innegablemente útil como crítica de las suposiciones no conscientes sobre el arte o la historia o la ciencia, pero el posmodernismo no puede proporcionar modelos del futuro cuando sostiene que rechaza la idea completa de proponer modelos para el futuro. Así pues, en última instancia no puede haber historia posmoderna. Recurrimos ahora a la tarea de elaborar modelos para el futuro de la historia, modelos para comprender la búsqueda de verdades históricas dentro del marco de una práctica de la objetividad revitalizada y transformada.

Bibliografía

ANKERSMIT, F. R., "Historiography and Postmodernism", *History and Theory*, núm. 28, 1989, p. 140.

BOURDIEU, PIERRE, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, (trad. Richard Nice), Cambridge, Mass., 1984 [*La distinción: criterios y bases sociales del gusto* (trad. Ma. del Carmen Ruiz de Elvira), Madrid, Taurus, 1988].

CARR, DAVID, "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity", *History and Theory*, núm. 25, 1986.

CHARTIER, ROGER, "Intelectual History or Sociocultural History? The French Trajectories" en DOMINICK LACAPRA y STEVEN L. KAPLAN (comps.), *Modern Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca, Nueva York, 1982.

CHRISTOPHER NORRIS, *What's Wrong with Posmodernism: Critical Theory and the Ends of Philosophy*, Baltimor, 1990.

COHEN, SANDE, *Historical Culture: On the Reading of an Academic Discipline*, Berkeley, 1986.

DARNTON, ROBERT, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, 1984. [*La gran matanza de gatos: y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (trad. Carlos Valdés), México, FCE, 1987].

DERRIDA, JACQUES, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Spivak, Baltimore, 1976. [*De la gramatología* (trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti), Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1971].

ERMARTH, ELIZABETH DEEDS, *Sequel to History: Postmodernism and the Crisis of Representational Time*, Princeton, 1992.

FOUCAULT, MICHEL, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Nueva York, 1970. [*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (trad. Elsa Cecilia Frost), México, Siglo XXI, 1969.]

______________, *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, COLIN GORDON (comp.), trad. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham y Kate Soper, Nueva York, 1980.

______________, "What is Enlightment" en PAUL RABINOW (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, 1984.

GEERTZ, CLIFFORD, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture" en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973. [*La interpretación de las culturas* (trad. Alberto L. Bixio), Barcelona, Gedisa, 1992.]

______________, "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought" en *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, 1983. [*Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas* (trad. Alberto López Bargados), Barcelona, Paidós, 1994.]

HALPERIN, DAVID M., "Bringing out Michel Foucault", *Salmagundi*, núm. 97, invierno de 1993, pp. 69-93.

HIMMELFARB, GERTRUDE, *The New History and the Old*, Cambridge, Mass., 1987.

JARDINE, ALICE, *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*, Ithaca, Nueva York, 1985.

JENKINS, RICHARD, *Pierre Bourdieu*, Londres y Nueva York, 1992.

JOHNSON, BARBARA, "Introduction" a JACQUES DERRIDA, *Dissemination*, trad. Barbara Johnson, Chicago, 1981, pp. VII-XXXIII.

LACAPRA, DOMINICK y STEVEN L. KAPLAN (comps.), *Modern Europeaan Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca, Nueva York, 1982.

LATOUR, BRUNO, "Give Me a Laboratory and I Will Raise the World" en KARIN F. KNORR-CETINA y MIGAEL MULKAY (comps.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, Londres, 1983.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *Toward the Postmodern*, ROBERT HARVEY y MARK S. ROBERTS (comps.), Atlantic Highlands, Nueva Jersey, 1993.

______________, *The Lyotard Reader*, ANDREW BENJAMIN (comp.), Cambridge, Mass., 1989.

______________, "Universal History and cultural Differences" en LYOTARD, *Lyotard*, 1989, pp. 314-323.

MACK, PHYLLIS, *Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth Century England*, Berkeley, Calif., 1992.

MASCIA-LEES, FRANCES E., PATRICIA SHARPE y COLLEN BALLERINO COHEN, "The Postmodernist Turn in Antropology; Cautions from a Feminist Perspective", *Signs*, núm. 15, 1989, pp. 7-33.

MEGILL, ALAN, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, 1985.

MILLER, JAMES, *The Passion of Michel Foucault*, Nueva York, 1993.

NIETZSCHE, FRIEDERICH, *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, trad. Francis Golffing, Nueva York, 1956. [*El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual), México, Alianza, 1989.]

NORMAN, ANDREW P., "Telling It Like It Was: Historical Narratives on Their Own Terms", *History and Theory*, núm. 30, 1991, pp. 119-135.

NOVICK, PETER, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, Cambridge, 1988. [*Ese noble sueño: la objetividad y la historia profesional norteamericana*, México, Instituto Mora, 1997.]

PALMER, BRYAN D., *Descent into Discourse: The reification of Language and the Writing of Social History*, Filadelfia, 1990.

POZZOLINI, A., *Antonio Gramsci: An Introduction to His Thought*, trad. Anne F. Showstack, Londres, 1970.

PUTNAM, HILARY, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass., 1992.

REDDY, WILLIAM, "Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography", *Cultural Anthropology*, núm. 7, 1992, pp. 135-168.

ROSENAU, PAULINE MARIE, *Post-modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton, 1992.

SAUSSURE, FERDINAND DE, *Cours in General Linguistics*, ed. CHARLES BALLY y ALBERT SECHEHAYE, trad. Roy Harris, La Salle, Illinois, 1984. [*Curso de lingüística general*, publicado por Charles Bally y Alberte Sechehaye, con la colaboración de Albert Riedlinger; trad., pról. y notas de Amado Alonso, edición crítica preparada por Tullio de Mauro, Madrid, Alianza, 1993.]

SCHAEPER, THOMAS J., "French History as Written on Both Sides of the Atlantic: A Comparative Analysis", *French Historical Studies*, núm. 17, 1991, pp. 242-243.

SCHIRMACHER, WOLFGANG, *Technik und Gelassenheit*, Friburgo y Munich, 1983.

SELLIN, VOLKER, "Mentalität und Mentalitätsgeschichte", *Historische Zeitschrift*, núm. 241, 1985, pp. 555-598.

SHAPIN, STEVEN y SIMON SCHAFFER, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton, 1985, pp. 333-343.

SORRI, MARY y JERRY H. GILL, *A Post-Modern Epistemology: Language, Truth and Body* , Lewiston, Nueva York, 1989.

STEINER, GEORGE, *Martin Heidegger*, Nueva York, 1979. [*Heidegger* (trad. Jorge Aguilar Mora), México, FCE, 1983 (Breviarios, 347).]

"Text of Cheney's 'Report to the President, the Congress, and the American People' on the Humanities in America", *Chronicle of Higher Education*, 21 de septiembre de 1988.

THOMPSON, E. P., *The Poverty of Theory and Other Essays*, Nueva York, 1978.

TOEWS, JOHN E., "Intellectual History Affter the Linguistic Turn", *American Historical Review*, núm. 92, 1987, pp. 879-908.

TRIMBERGER, ELLEN KAY, "E. P. Thompson: Understanding the Process of History" en THEDA SKOCPOL (comp.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, 1984.

WALLACH SCOTT, JOAN, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, 1988.

WHITE, HAYDEN, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, 1973. [*Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo* XIX (trad. Stella Mastrangelo), México, FCE, 1992.]

————, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, 1987. [*El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.]

————, "The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory" en WHITE, *Content*, 1987, pp. 26-57.

Wolin, Richard, *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*, Nueva York, 1992.

EL ARTE DE LA NARRACIÓN HISTÓRICA*

FRANÇOIS HARTOG

Al ser un relato más entre otros, la historia se singulariza sin embargo por la relación específica que mantiene con la verdad, pues pretende así remitir a un pasado que realmente existió. ¿Qué es lo que, entonces, puede diferenciar a la trama histórica de la trama romanesca?

> Si un hombre ilustrado se esforzara en escribir sobre las reglas de la historia... podría notar que un excelente historiador es quizás aún más raro que un gran poeta.
>
> Fénelon

¿La historia narra? No, es Alain Decaux quien narra. Pero ¿no ha representado para muchos el rostro y la voz de la historia en nuestras pantallas de televisión? ¿No exaltábamos precisamente su talento de narrador? Por otra parte ¿no se encuentra dicho talento bajo la pluma de historiadores profesionales, deseosos de dar a conocer un libro de historia que se lea *como* si fuera una novela? Lo leemos de principio a fin, como un libro universitario importante que escapa al supuesto aburrimiento del género. En esta frase elogiosa, tan trillada, todo radi-

* Título original "L'art del récit historique", publicado en Jean Boutier y Dominique Julia (coords.), *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, París, Éditions Autrement, 1996, pp.184-193. [Traducción de Raúl Fernández Acosta.]

ca en el *como*: se los recomiendo a ustedes, lectores no especialistas, les garantizo que se trata de historia –acontecimientos sucedidos en realidad, de un fenómeno histórico explicado realmente, de archivos inéditos analizados, de conocimientos nuevos proporcionados de manera efectiva–, pero, no obstante, el libro se lee. El montaje, la trama, la escritura hacen que los lectores puedan adentrarse aquí *como* en una obra de ficción, dejándose llevar por el placer de la lectura, enseñando y a la vez divirtiéndose. *Como* una novela, es decir, con las apariencias de una novela. Pero *no* se trata de una novela, y mucho menos de una novela histórica, la cual coloca al servicio de la ficción el elemento que se volvió auténtico. Se indica por el *como* que el lector debería ganar de cualquier forma.

¿Entonces la historia narra? Claro que no, responderán los mismos historiadores profesionales, hay lugares para eso y hace siglos que la "historia-narración" ya no nos incumbe más. ¡Remítanse entonces a los sarcasmos emitidos por Lucien Febvre, en la década de 1930 sobre la historia-narración, "historizante", episódica o "historia de batallas"! Y más ampliamente, ya saben que, en la segunda mitad del siglo XX, la historia se convirtió en disciplina, al escoger la ciencia por el arte conforme al modelo de las ciencias naturales. Ciencia de la observación, ciencia del análisis, lectora de documentos, que tal vez un día desemboque en la síntesis y la liberación de leyes. ¡Acuérdense de las censuras reiteradas de Fustel de Coulanges o las instrucciones minuciosas de Langlois y de Seignobos! Para la historia científica, el relato es sinónimo de amaneramiento o de ingenuidad (la crónica medieval es ingenua).

Sin embargo, en la serie de retornos anunciados a los que nos han acostumbrado, en los últimos quince años, no han faltado ni el del acontecimiento ni el de la narración. Con el título de "El retorno de la narración", el historiador Lawrence Stone fue el primero, desde 1979, en lanzar el debate al presentar una primera "relación de cambios producidos en la moda de la historia". Pero lo que designaba como relato o narración no era de ningún modo analizado desde un enfoque problemático. Era sólo una "cómoda síntesis" que permitía describir una serie de acontecimientos en relación con las diferentes formas de la historia científica hasta entonces prevalecientes.[1] El término tal vez era descriptivo, pero de ningún modo neutro.

[1] Stone, "Retorno", 1980, pp. 118-142.

Hablando más en serio, la reflexión relevante sobre la problemática de la narrativa histórica provino de un filósofo. En *Tiempo y narración*, Paul Ricoeur, atento a escudriñar el misterio del tiempo, considera sucesivamente la historia y la ficción, llegando a la conclusión de que no podría haber historia sin relación alguna con la narración,[2] por más tenue que sea. Filósofo asociado a la tradición hermenéutica, gran conocedor de la filosofía de la historia anglosajona. Ricoeur se convirtió además en el lector cauteloso e ingenioso de los historiadores franceses contemporáneos los que, siguiendo el ejemplo de los *Annales*, quisieron darle la espalda a la "historia-narración". Habría que empezar con Braudel y su *Mediterráneo*, libro de referencia de esta nueva historia. Hay ahí evidentemente una muestra importante para quien afirma que historia y narración son totalmente separables: ¿entonces qué sucede con esa historia? ¿Sería una excepción o bien conservaría un vínculo con la narración o una forma de narrar?

¿ECLIPSE DE LA NARRACIÓN?

Llegado a este punto, un señalamiento historiográfico puede ser útil. Cuando se habla del rechazo de la narración por parte de los historiadores de los *Annales*, ¿qué se quiere decir? Primero, una polémica llevada en contra de la historia positivista entonces dominante. ¿Con qué se trataba de romper? Con la "historia-narración" ("historizante" o episódica son expresiones casi sinónimas); pero en esta expresión sin valor, en ningún momento la narración como tal ha sido analizada desde un enfoque problemático. La historia-narración es simplemente la que ubica en un primer plano a los individuos y los acontecimientos. Su cuestionamiento se realiza bajo la presión de las jóvenes ciencias sociales, para las cuales el objeto de la ciencia ya no es el individuo, sino los grupos sociales, como tampoco el desarrollo de los acontecimientos en su superficialidad, sino el "hecho social en su

[2] Ricoeur, *Tiempo*, 1983-1985. La problemática central es la de la narración y de su irrepresentabilidad. La historiografía no ocupa entonces más que un momento de la encuesta y la afirmación de una relación, incluso mínima, entre la historia y la narración, depende también de la hipótesis principal, según la cual no podría haber tiempo pensado sino narrado.

totalidad". Cuando la historia se vuelve económica y social, en cuanto a la parte que le corresponde, pretende contribuir con la construcción de la nueva ciencia de la sociedad sobre sí misma. Cuando la historia pasa de lo nacional (su preocupación principal a lo largo del siglo XX) a lo social, deja de lado muy pronto el relato de los orígenes, la narración continua de los fastos de la nación por el "canto recitativo de la coyuntura" (cuantifica, construye series, arma cuadros y curvas). Cuando ya no se contenta con el orden de la sucesión y la trama de la cronología (donde subyace la sola idea del progreso), de mil maneras compara cuidadosamente haciendo aparecer repeticiones y persistencias. Bajo el microscopio, el acontecimiento no es más "visible" ni más legible: por lo mismo, no es nada o casi nada, y la luz que proyecta es totalmente prestada. El tiempo en el que trabaja ya no es el del acontecimiento, demasiado breve y no significativo, sino un tiempo social en sí mismo que subraya ciclos, coyunturas, estructuras y crisis. Con sus oscilaciones y sus movimientos de gran amplitud, sus capas profundas y sus lentitudes, el nuevo tiempo histórico (que conduce hacia la larga duración braudeliana) no necesita en absoluto del acontecimiento ni de la historia política. También proclama que repudiar es al mismo tiempo abandonar el relato. ¿Acaso basta con rechazar acontecimiento e individuo para escapar de la narración? Por el contrario, ¿resulta suficiente evocar el regreso del acontecimiento (y del individuo) para llegar a la conclusión de un retorno al relato?

Cuando Lucien Febvre, al reflexionar sobre el objeto de la historia, concluía "los hechos son los hechos", comparaba al historiador con el histólogo, que sólo ve a través del lente de su microscopio lo que previamente ha "preparado". Al denunciar una concepción obsoleta de la ciencia (aquella que reclamaba ser la historia positivista que se había quedado con Claude Bernard), pretendía llevar la historia hacia la ciencia viva, y de ningún modo acercarla al relato de ficción. El historiador construye su objeto como el científico, no como el novelista. Con esta frase, Febvre no pensaba verlo en absoluto como un maestro de la trama: "Los hechos son los hechos" era una defensa en beneficio de una historia más científica o de una verdad científica, una incitación a reflexionar sobre las condiciones de elaboración (y a hacer mentir a Péguy reprochando a los historiadores que hacen de manera ordinaria historia sin meditar sobre los límites y las condicio-

nes de la historia), pero de ninguna manera una interrogación sobre *la escritura* de la historia, sobre la narración.

Más tarde, la historia mantuvo y reformuló esta ambición hacia un mayor cientificismo (entonces más real o verdadera), particularmente por su uso de la referencia marxista o, en un plano más técnico, por el uso de la computadora. Sin convertirse en una crítica epistemológica, se mostró más preocupada por las condiciones de su producción y más consciente del hecho de que sus objetos no provenían de las fuentes, sino que eran producidos: primero le hacía falta hacer preguntas, formular hipótesis, construir modelos, más que contar lo que había pasado. Al final de un artículo famoso y provocador ("El discurso de la historia", 1967), dedicado a examinar si había algún rasgo específico que distinguiera entre relato histórico y relato ficticio en el ámbito de las modalidades de la narración misma, Roland Barthes notaba que "el desvanecimiento (por no decir la desaparición) de la narración en la ciencia histórica actual, que se esfuerza por hablar más de las estructuras que de las cronologías", era el indicio de una mutación ("De ahora en adelante, el signo de la historia es menos real que inteligible").[3] La expresión es aceptable si se le agrega que lo real, así aludido, está fechado, es el del realismo –de la novela realista– concebido como una imitación de la realidad. No es que lo inteligible se oponga simplemente a lo real, sino sólo a cierto tipo de realidad.

Sin querer jugar con las palabras, vimos entonces que la historia moderna renunció prácticamente al relato sin haberlo siquiera tomado en cuenta. Además, con Ricoeur, es mejor hablar de "eclipse" de la narración (no lo vemos, pero siempre está ahí y será de nuevo visible: ¿el retorno? –junto con las banalidades de los lugares comunes como hechos a la medida [*prêt-à-penser*]) que de abandono. Si la perspectiva historiográfica se prolonga un minuto más, convendría mejor hablar de una ocultación (de ninguna manera deliberada) de la problemática de la narración, que se remonta más allá del combate de los *Annales* en contra de la historia positivista y en favor de una historia social (lo real es social), más allá incluso del combate, llevado a cabo en la segunda mitad del siglo XIX, en beneficio de una historia y no de un arte, sino una ciencia, más preocupada por *conocer* que por resucitar el pasado, historia a fin de cuentas muy poco episódica. Donde el

[3] Barthes, "Discurso", 1984, pp. 153-166.

historiador, convertido en hombre de archivos, observa, establece los hechos tal como son (como el filólogo establece un texto) y los expone sin refinamiento y sin pretensión.

Historia y retórica

En efecto, mientras opere la distinción entre *res gestae* e *historia rerum gestarum*, los hechos consumados de un lado y su narración del otro, no se aplica la problemática del relato. Más bien parece obvio que el trabajo del historiador, su talento, su originalidad en comparación con sus predecesores, en general todos los motivos por los cuales un príncipe va acudir a él, radican en su dominio del arte de la exposición. En semejante régimen de historicidad, la historia depende claramente de la retórica, y puede ser definida de manera exacta, según la expresión de Cicerón, como *opus oratorium máxime*. Es una obra oratoria por excelencia: el *orator*, el orador pero también el político, es el hombre que mejor puede escribirla. Lo que no significa que ésta se sustraiga de la exigencia de verdad; al contrario, se afirma como *lux veritatis* (luz verdadera). Existe toda una serie de expresiones famosas del mismo Cicerón que retoman y van a transmitir esta vulgata helenística hasta la época moderna.

Corolario de esta definición es la concepción, ciceroniana también (y más ampliamente helenística), de la historia como "ejemplar": es una recopilación de *exempla* y "maestra de vida" (*magistra vitae*). Es el tema de las lecciones de historia. Al intentar formar al ciudadano, ilustrar al político, también se debe servir a la instrucción del hombre privado. El relato de los infortunios debe ayudar a soportar los cambios bruscos de situación y propone ejemplos a seguir o a evitar. A partir de ahí, se convierte fácilmente en "biografía": es más cuidadosa incluso de lo que no se ve de inmediato, atenta a todo lo que Plutarco nombrará "las señales del alma", juega con la coordinación, admiración, emulación e imitación. La historia filosófica, es decir moral, es ese espejo levantado donde cada uno puede observarse, a través de los retratos bosquejados y las anécdotas contadas, con vistas a actuar y ser mejor. Con esta historia de fines más éticos que políticos, o incluso simplemente cívicos, pasamos de la ciudad al imperio romano, o de Cicerón a Plutarco, cuyas *Vidas* marcaron de forma duradera, más allá de la Antigüedad, las formas de escribir y los usos de la historia.

Así, todavía en el siglo XVII, Cicerón y Plutarco son parafraseados y plagiados en el muy difundido *Traité des études* (1726) del abad Rollin, donde se presentó la historia como "la escuela común del género humano". En esta perspectiva, incluso la historia pagana puede ser "salvada". En principio, desde el momento en que se le reconoce un valor edificante para los príncipes, pero también para los súbditos, contarla es lícito, aprenderla es útil.

El concepto de *Geschichte* o la historia conocedora de sí misma

Sin embargo, la segunda mitad del siglo XVIII en Alemania presenciará primero el abandono progresivo de esos *topoi* y la expresión de un nuevo régimen de historicidad. El tema de la historia *magistra vitae*, si es aun ritualmente retomado, carece de sentido verdadero, y la división *res gestae/historia rerum gestarum* ya no parece pertinente. "Asistimos" entre los siglos XVI y XVIII a una progresiva autonomización de la historia que los filósofos y los historiadores alemanes confirmarán formando e imponiendo poco a poco el concepto de *Die Geschichte*: la historia en singular, la historia en sí, la Historia.[4] En lo sucesivo, caduca el dispositivo que anhelaba que hubiese los eventos, de un lado, por ejemplo, los hechos y gestas del príncipe, y del otro, su exposición, su presentación, el relato hecho por su historiógrafo. No, hay *una* historia que sigue su curso: historia proceso o desarrollo, historia progreso sobre todo. En este marco conceptual la historia se definirá finalmente, según la expresión de Droysen, como el conocimiento de sí misma.

En efecto, se salió del espacio de la retórica, que presuponía la división *res gestae/historia* y donde la cuestión del relato como tal no se proponía, o de manera más exacta no causaba ningún problema epistemológico serio. Al valerse del tribunal y de las técnicas de la información judicial, el historiador, reconocido como maestro en artes oratorias, debía sorprender entonces, pero sobre todo convencer a su auditorio, guiado por una lógica de la persuasión. Del mismo modo el viejo *topos* se libró de las lecciones de historia. ¿Cómo podría ser todavía ejemplar cuando, como lo señala Tocqueville confrontado a

[4] Koselleck, *Futur*, 1990, pp. 42-53.

los trastornos de la revolución francesa, el pasado ya no aclara el futuro, cuando la distancia va agrandándose entre campo de experiencia y horizonte de espera, entre lo que conocimos y lo que esperamos (o tememos)? La lógica del progreso produce que lo ejemplar ceda su lugar a lo único. El pasado llega a ser rebasado.

Pero con la historia-*Geschichte*, la problemática de la narración, del montaje del relato no se muestra más. Hay una ocultación de esta dimensión: la historia en sí es por hipótesis *res gestae* e *historia rerum gestarum* en el mismo movimiento, los acontecimientos y su narración. En efecto, en última instancia la historia habla, habla de sí misma. Precisamente, el buen historiador será aquel que desaparezca delante de ella: no el que, a semejanza de Michelet, la hace hablar, sobre todo en sus silencios, sino el que la deja hablar, nada más.

Entre la concepción retórica de la historia y la posición del historicismo, hay lugar para estadios intermedios. Veamos por ejemplo a Fénelon, con su *Projet d'un traité sur l'histoire* (1716). Cuando propone a la Academia que mande escribir dicho libro, da los grandes rasgos de éste y es llevado paulatinamente, en esta ocasión, a esbozar su propia concepción de la historia. Aunque comienza por recordar el obligado tema ciceroniano de las lecciones de la historia, pasa de inmediato de la retórica a la poética cuando compara la historia con el poema épico (y citando esta vez a Horacio). El historiador, según Fénelon, debe "verla por completo como una sola toma... mostrar su unidad y obtener, por así decirlo, de una sola fuente todos los acontecimientos principales que dependen de ella". Sin embargo, Fénelon no es un historicista anticipado o un inventor de la historia en sí, que tiene en ella misma su principio y su fin (su propio objetivo, su *telos* en el lenguaje aristotélico). En efecto, lo que justifica el paréntesis sobre la poética, es ante todo tomar en cuenta al lector. Es por este último que el historiador debe asemejar "un poco" su historia con el poema épico, con la preocupación por "descubrirle las relaciones" y "hacerlo llegar al desenlace". En este aspecto se aleja por completo del erudito que "sigue su gusto sin consultar el del público" y acumula página tras página los hallazgos de su "insaciable curiosidad".[5] La poética es tam-

[5] Esta breve aparición del erudito es una buena oportunidad para indicar que entre la historia-retórica y la historia-*Geschichte*, y por la problemática de la narración que nos concierne, existe el vasto campo de la historia erudita.

bién polémica. Lo cual quiere decir que Fénelon pasa de la retórica a la poética, al reconciliar historiador y poeta, hasta concluir, con una sonrisa tal vez, que un excelente historiador es quizás aún más raro que un gran poeta.

La historia-*Geschichte* no ha ignorado ni prohibido este enfoque poético. Pero para ella la historia es épica por sí misma. El historiador no tiene que hacer *como si* lo fuera, ubicándose desde un punto de vista del lector. En ella tiene su principio y su fin, su *telos* propio: su objetivo y su sentido.

Pero, al convertirse en disciplina, la historia desconfió de esta visión romántica. Al pretender ser ciencia positiva, objetiva, basada en los hechos, limitó sus ambiciones con Ranke, para contar las cosas tal y como sucedieron (*wie es eigentlich gewesen*). Para saberlo y decirlo, era necesario y suficiente quedarse a menudo mucho tiempo en los archivos. El *wie* (cómo) –donde se encuentra sin embargo la cuestión de la construcción del relato– no tenía entonces que ser analizado además desde una problemática, puesto que la historia era conocedora de sí misma. De manera general, los siglos XIX y XX asistieron a la afirmación y al fortalecimiento –con el marxismo–, incluso al endurecimiento de las ambiciones científicas de la historia-*Geschichte* (pero paralelamente también a su crítica y su cuestionamiento radical). Al acumular hechos, el historiador buscaba o verificaba las leyes de la Historia. Se trata por supuesto de un esquema que da lugar a múltiples variantes y adaptaciones a través de los aportes de la sociología y de la economía particularmente. La historia social de los *Annales*, por la que empezamos, representa una historia muy flexible. Pero, en todos los casos, el relato no estaba a la orden del día. Salvo para rechazarlo en forma de historia-narración, por lo que dejaba intacta la problemática de la narración a medida que el primer objeto de la discusión trataba del acontecimiento y no del relato. Renunciar a la historia-narración, es decir a la historia episódica, no era abandonar *el* relato sino simplemente una forma particular de relato.

De hecho, a Paul Ricoeur, lector de *El Mediterráneo* de Braudel, no le cuesta trabajo que la trama de un relato aparezca en el libro, con sus tres etapas deliberadamente distintas. La decadencia del Mediterráneo y su salida de la gran historia, tal es la trama global, aunque virtual, a la que concurren los tres niveles y las tres temporalidades. Mientras que un novelista los hubiera "mezclado en un único relato,

Braudel procede de manera analítica, por distinción de aspectos, dejando a las *interferencias* el cuidado de engendrar una imagen implícita del todo. Es así que se obtiene una cuasi trama *virtual*, dividida en varias subtramas".[6] El interés principal del análisis de Ricoeur no es decir: "Ustedes pensaban haber roto con el relato, no es así en absoluto, o al menos esto no es tan sencillo", sino subrayar que Braudel inventó un nuevo tipo de trama como conjugación de estructuras, de ciclos y de acontecimientos. Y con la consecuencia siguiente: el acontecimiento no es simple o sólo este breve resplandor limitado al tercer nivel, donde Braudel lo confina. Con funciones diversas, pertenece a todos los niveles y puede ser más precisamente definido como "una variable de la trama". Se encuentra aquí una nueva confirmación: el rechazo del acontecimiento no significa la desaparición de la narración (ni del acontecimiento) sino su transformación. La polémica, como es natural, lo condujo hacia la epistemología. La larga duración no es enemigo de la narración nada más.

Así, la historia no ha parado de contar los hechos y gestas de los hombres, de contar, no el mismo relato, sino relatos de formas distintas. De la historia-retórica a la historia-*Geschichte* y más allá, las exigencias, las presuposiciones y las maneras de emplearlas han cambiado mucho, pero esta interrogación sobre el relato (el relato como tal) es reciente. Lo hicieron posible la partida o el abandono de la historia-*Geschichte*, proceso y progreso, además de la reintroducción del historiador en la historia; pero también, a partir del lugar preponderante ocupado por la lingüística en los años setenta y las interrogaciones llevadas a cabo sobre el signo y la representación. También la historia puede ser tratada como (no reducida a) un texto.

Entonces nos encontramos de nuevo a Barthes, con otra frase provocadora: "El hecho no es más que una existencia lingüística." Donde se puede leer el colmo del escepticismo; o simplemente el llamado que existe entre "un relato y un transcurso de acontecimientos, donde no hay una relación de reproducción, de duplicación, de equivalencias", sino, como lo precisa Ricoeur, "una relación metafórica".

[6] Ricoeur, *Tiempo*, p. 300. Ricoeur opera con las nociones de trama (*muthos*) y de construcción de la trama que retoma de la *Poética* de Aristóteles (volvemos a encontrar la poética, pero esta vez ya no se aplica a la historia como proceso, sino a la historia como texto).

También prefiere, para nombrar el vínculo del relato histórico con el pasado "real", hablar de "representancia" o de "pertenencia" ("más que de representación"), marcando con ello la parte de elaboración –el relato trae al lenguaje un análogo ("el *ser-como* del acontecimiento pasado")–, pero también de dependencia en relación con la efectividad del pasado ("el *haber-sido* del acontecimiento"). Finalmente, para que surja la problemática del relato, basta con que el historiador acabe por hacerse esta sencilla pregunta, que le inspiró Michel de Certeau: ¿qué hago cuando hago historia?

Bibliografía

BARTHES, ROLAND, "El discurso de la historia" en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 161-177.

KOSELLECK, R., *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, París, 1990, Éd. de l'EHESS, trad. fr., pp. 42-53.

RICOEUR, PAUL, *Tiempo y narración*, trad. de Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995, 3 tt. en 3 vols.

STONE, L., "Retorno al relato o reflexiones sobre una nueva vieja historia", *Le Débat*, núm. 4, 1980, pp. 118-142.

APERTURA:
¿EN QUÉ PIENSAN LOS HISTORIADORES?*

JEAN BOUTIER Y DOMINIQUE JULIA

> Cuando, en el silencio de la abyección, uno ya no escucha el resonar de la cadena del esclavo y la voz del delator; cuando todo tiembla frente al tirano y es igualmente peligroso gozar de su favor que merecer su enemistad, aparece el historiador, encargado de la venganza de los pueblos. En vano prospera Nerón. Tácito ya está en el imperio.
>
> Chateaubriand, *Le Mercure de France*, 4 de julio de 1807.

¿En qué piensan los historiadores? A muchos les parecerá una ocurrencia esta pregunta, pues, a diferencia de los filósofos, uno no espera que los historiadores hagan malabarismos conceptuales, ni que elaboren complejas arquitecturas teóricas. Salvo algunos textos híbridos entre biografía y discurso del método, los historiadores se inclinan muy poco hacia el autoanálisis. Ciertamente, después de los años sesenta se puso de moda la costumbre de establecer, episódicamente, estados de la cuestión, como consecuencia de la expansión sin precedentes que ha experimentado el conocimiento histórico desde las postrimerías de la última guerra mundial. La práctica de la historia se ha renovado considerable-

* Título original "Ouverture: À quoi pensent les historiens?", publicado en Jean Boutier y Dominique Julia (dirs.), *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, París, Éditions Autrement, 1996, pp. 13-53. [Traducción de Yekaterina Manuelyevna García Márkina.]

mente con la conquista de nuevos objetos y territorios, la acumulación de trabajos eruditos, la profundización de los métodos y el avance de la informática. Los cambios tan acelerados que se han dado en los últimos años han llevado a hablar a ciertos historiadores, en Francia y otros países, de incertidumbres, dudas, crisis.

La presente recopilación[1] se inscribe, pues, dentro de la urgencia de retomar la discusión sobre la labor del historiador. Sin embargo, sus pretensiones son modestas: no es un balance sistemático, ni un manifiesto de una nueva "nueva historia"; antes que nada, tiene la intención de tomar en cuenta "el largo camino" de las investigaciones históricas desde hace medio siglo. La empresa es difícil: con la extraordinaria internacionalización de la investigación histórica, la diversidad de los enfoques, la masa de publicaciones hace imposible tener un panorama exhaustivo, aunque sea sólo de Francia. Tendremos que conformarnos con un esbozo de los grandes "puntos de fuga" de una historiografía abordada principalmente a partir del ámbito francés. No es que la "escuela histórica francesa" constituya siempre un modelo: si bien ha mantenido un intenso dinamismo, ha dejado de tener, desde hace mucho tiempo, el monopolio de la innovación metodológica. Así que enfocaremos nuestra atención, en lo posible, fuera de nuestras fronteras.

No intentaremos defender un conjunto coherente de propuestas. Tampoco caeremos en una pseudoimparcialidad insípida y engañosa. Estamos comprometidos con ciertos trabajos y discusiones, de modo que compartimos plenamente algunas convicciones: sería deshonesto aparentar callarlas. Por el contrario, esta recopilación tiene la intención de contribuir de lleno con algunos de los verdaderos debates del momento.

El examen periódico de conciencia

No es nuevo que los historiadores se cuestionen sobre la condición de su propia disciplina. A la impaciencia de una generación pujante frente a la certidumbre de la historiografía instalada, a las inquietudes de una corporación preocupada en defender su territorio, vienen a mezclarse, ocasionalmente, las reflexiones de los solitarios cuyo lúcido diag-

[1] Se refiere a la obra de la cual fue tomado el texto. [N. del C.]

nóstico es mal recibido porque están en el extremo opuesto de las corrientes dominantes de una profesión satisfecha de sus presupuestos y de sus logros. No obstante, sólo a partir de los años sesenta aparecen las primeras tentativas sistemáticas y colectivas de reflexión sobre la actividad del historiador, que llegan a poner en duda algunos de sus aspectos. Éstas resultan probablemente de tres series de fenómenos, independientes unos de otros.

La primera estuvo ligada a las rápidas transformaciones de la educación secundaria, que se ha convertido en educación de masas. En un momento en el que las matemáticas –y sobre todo las matemáticas modernas– sustituyen al latín como criterio de clasificación de las capacidades intelectuales, ¿la cultura histórica era acaso absolutamente necesaria para la formación del hombre moderno? Los historiadores batallaron mucho para mantener el lugar de la historia en los programas escolares frente a la invasión de las ciencias exactas consideradas más "útiles". Debieron subrayar su valor "existencial" y cívico, su papel antiguo e irremplazable, de *magistra vitae*.[2] Fernand Braudel o Jacques Le Goff tuvieron un papel decisivo al introducir en la educación secundaria la historia de las civilizaciones tal y como se venía desarrollando entonces alrededor de la revista *Annales*.

La segunda serie de preguntas surgió del divorcio flagrante e intolerable entre la historia universitaria por un lado y, por el otro, la vulgarización histórica, tal y como la llevaban a cabo –de manera mediocre– los historiadores amateurs, que no estaban al corriente de la historiografía. ¿Cambio de generación? ¿Sensación de tener una misión que cumplir, tal y como Henri-Irénée Marrou lo había sugerido en *De la connaissance historique*?[3] ¿O se trata sencillamente de una presión provocada por una demanda social incrementada, relevada por editores atrevidos? Siempre pasa que los historiadores de oficio acepten escribir libros destinados a un gran público cultivado. Desde los años cincuenta,

[2] El decano de la facultad de ciencias de París, Marc Zamansky, escribió en *Le Monde* del 10 de abril de 1964: "El total de horas de clase se disminuiría fácilmente si se relegaran a un papel secundario las disciplinas que realmente lo tienen. Por ejemplo, la historia... Uno puede leer un libro de historia por primera vez en su vida a los 20 años de edad."

[3] Marrou, *Connaissance*, 1954, p. 103. En "Comment", 1961, Marrou escribe: "El único que puede vulgarizar la ciencia es el verdadero erudito, aquel que se encuentra, por sus trabajos personales, a la vanguardia de la investigación, ahí donde la ciencia se está haciendo" (pp. 1538-1539).

Lucien Febvre creó una nueva colección, Destins du Monde, que presentaba grandes síntesis escritas por historiadores de oficio.[4] Les Grandes Civilisations (Arthaud), colección dirigida por Raymond Bloch –algunos volúmenes han tenido una difusión sin precedentes, como la *Civilisation de l'Occident médiéval* de Jacques Le Goff–, responde, en una forma más sistemática, a las mismas preocupaciones:

> Esta colección, precisa el editor, corresponde a una necesidad nueva. De ahora en adelante, aunados al deseo de una lectura agradable, a la necesidad de síntesis y de vastos panoramas generales, hay en todos los lectores el gusto por la precisión, la exigencia de un contacto directo con los documentos y los monumentos, la necesidad de un guía que analice y oriente hacia las investigaciones más especializadas. Nos hemos esforzado, pues, en resolver el problema dirigiéndonos a los eruditos cuyo talento como escritores, amplia cultura y larga práctica de la enseñanza, los hacía los más indicados para llevar a buen puerto un problema tan complejo.

La vulgarización tiene las mismas exigencias de cientificidad que las publicaciones especializadas, lo cual, algunas veces, hace confusa la frontera entre ambas: *La Révolution française* de François Furet y Denis Richet, que suscitó un gran debate, aparece, así, en dos volúmenes lujosamente ilustrados, publicados por Hachette (1965-1966).

A partir de ese momento, el "buen" libro vale tanto por su texto como por la calidad de sus imágenes. Aquí nace un diálogo regular –lo cual no era tan claro entonces– entre la investigación de punta y un público cada vez más amplio (renovado por la explosión de efectivos universitarios). Todas las grandes casas editoriales debían tener, en adelante, su gran, o sus grandes colecciones históricas. Podía tratarse de grandes síntesis, como la colección Arts, Idées, Histoire, creada en 1964 por Albert Skira, con los tres volúmenes de Georges Duby, *Adolescence de la chrétienté occidentale* (1967), *L'Europe des cathédrales* (1966), *Fondements d'un nouvel humanisme* (1966), o las diferentes series de la Histoire de France de ediciones Le Seuil, inauguradas por la

[4] La colección, que tenía en mente "al gran público cultivado", se niega a ser una historia "universal" del mundo: tiene la intención de multiplicar los observatorios y rechaza el eurocentrismo. Véase Braudel, "Introducción", 1959, pp. VII-XII.

Histoire de la France rurale (1975). Los editores también intentaron dar una gran difusión a trabajos originales. En el momento en el que F. Braudel lanza una ambiciosa colección interdisciplinaria –la Nouvelle Bibliothèque Scientifique (Flammarion)–, la colección Histoire Sans Frontières (Fayard, 1966), dirigida por F. Furet y D. Richet, tiene la intención de llenar el vacío existente "entre el periodismo histórico fundado sobre la anécdota y las tesis inéditas o difícilmente accesibles", cubrir el espacio "entre la curiosidad de ayer, casi siempre limitada al pasado nacional, y la de ahora, extendida hacia Europa y el mundo", así como restablecer una continuidad "entre las grandes obras extranjeras inéditas en francés y las nuevas investigaciones que maduran en Francia y el extranjero": de ahí el llamado a los grandes nombres –es ahí donde Pierre Goubert publica en 1968 su *Louis XIV et 20 millions de Français*, uno de los primeros *best-sellers* de la edición histórica– y una política inteligente de traducción de obras mayores como las de Eugenio Garin (*L'Éducation de l'homme moderne*, 1968) o de Éric J. Hobsbawm (*Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, 1966). Con una perspectiva similar, los primeros títulos de la Bibliothèque des Histoires (Gallimard), bajo la dirección de Pierre Nora, aparecen en 1971 casi al mismo tiempo que los de la colección el Univers Historique (Le Seuil), dirigida por Jacques Julliard y Michel Winock. Los efectos de esta apertura se dejaron sentir en la escritura misma de la historia.[5]

Sobre todo –es la última serie de preguntas, probablemente la más importante–, *la historia es llevada a redefinir problemáticas, métodos y objetos frente a las ciencias sociales y humanas* –no hay más que pensar en el auge de la sociología o el psicoanálisis– en el momento en que la impresionante expansión de su cuestionario y de sus curiosidades extiende incesantemente su "territorio", lo cual suscita, desde la década de los sesenta, varias publicaciones. Algunas conservan un aspecto muy tradicional, como el volumen de colección de la Enciclopedia de la Pléyade, *L'Histoire et ses méthodes* (1961), dirigida por Charles Samaran, antiguo director de los Archivos de Francia. Después de dedicar algunas páginas a la definición de historia, al tiempo y al lugar,

[5] Duby lo explica en *Histoire*, 1991, pp. 133-134, 148, 152. véase el artículo de Claude Langlois en Jean Boutier y Dominique Julia (dirs.), Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire, París, Éditions Autrement, 1996.

el libro se desarrolla siguiendo una estructura clásica en la que la parte reservada a las técnicas (las famosas ciencias llamadas "auxiliares") es primordial: "investigación metódica de testimonios", "conservación y presentación de testimonios", "explotación crítica de los testimonios".[6]

Al mismo tiempo, varios coloquios y números especiales de revistas emprenden una reflexión más exigente: "Es impresionante ver cómo los historiadores de oficio no reflexionan sobre lo que hacen, así como su falta de lucidez [anota Alphonse Dupront] [...] Si hablamos de métodos, y encima bastante poco, ya es hora de que nos cuestionemos entre hombres de buena voluntad, sobre la claridad de lo que hacemos y para qué servimos."[7] La discusión continuó hasta 1970, desde *Aujourd'hui l'histoire* que, en la cúspide de la ola estructuralista, tiene la intención de reafirmar la fecundidad del regreso a Marx,[8] hasta el vasto balance de *La nouvelle histoire* (París, Retz, 1978), dirigido por Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel, aumentado por el *Diccionario de ciencias históricas* (París, PUF, 1986), dirigido por André Burguière.[9] Sin embargo, estas dos obras, en el ámbito de los *Annales* y de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales, definieron los múltiples caminos que tomaría la historiografía en su expansión, que es llevada por el instrumento de trabajo hacia una puesta en escena razonada del método, especialmente al pasar de un balance sistemáti-

[6] De 35 colaboradores, quince son antiguos alumnos de la Escuela de Archiveros. La obra, no obstante, deja lugar al testimonio oral, al cine y se abre (con prudencia) a "algunas orientaciones nuevas": la lingüística (Marcel Cohen), las economías y las sociedades antes de la era estadística (Philippe Wolff), los datos demográficos y estadísticos (Jean Meuvret), la historia de las mentalidades (Georges Duby).

[7] Dupront, "Présent", 1964, p. 18. Véase también, "Histoire", 1965 y el número especial de la *Revue de l'Enseignement Supérieur*, núms. 44-45, 1969, preparado por Robert Mandrou, con el díptico Vilar, "Histoire", 1974, pp. 15-26 y Dupront, "Histoire", 1969, pp. 27-63.

[8] *Aujourd'hui*, 1974, reúne los artículos publicados entre 1967 y 1973 por la *Nouvelle Critique* a lo largo de una investigación que, gracias a las contribuciones de los historiadores más dinámicos de este periodo (Georges Duby, Robert Mandrou, Jean Bouvier, Pierre Vilar, etc.), tenía como objetivo hacer una reflexión teórica sobre la evolución de la historiografía.

[9] La mitad de los autores de *La Nouvelle Histoire* pertenecen a la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Para el *Diccionario de ciencias históricas*, la proporción disminuye a poco más de 25%. En ambos casos, los parisinos siguen siendo gran mayoría, aunque, con 95 autores, el *Diccionario de ciencias históricas* se haya abierto más a los autores de las provincias (21% de los autores) y a los historiadores extranjeros (10.5 por ciento).

co a la arbitrariedad de una clasificación alfabética. Es por esto que la ambiciosa obra *Hacer la historia*, publicada en tres volúmenes en 1974, rápidamente se convirtió en un clásico, pues constituye el balance más revelador de un verdadero momento historiográfico que hace posible su aprehensión.[10]

1974: el momento de "Hacer la historia"

¿Cómo leemos, 20 años después, esta "obra colectiva y diversa" que tenía la intención de "ilustrar e impulsar" las "vías de la investigación histórica actualmente" –un "nuevo tipo de historia"–, para "iluminar la historia por hacer", sin ser por ello explícitamente programática?

Los subtítulos de cada volumen ponen de manifiesto el interés por las mutaciones recientes de esta profesión: "Nuevos problemas", que vuelven a cuestionar la definición de la historia bajo la "provocación" de las otras ciencias humanísticas; "Nuevos enfoques", que modifican los cortes tradicionales en diferentes sectores muy bien definidos; "Nuevos objetos", que se desgranan, y que la historia, en su bulimia devoradora, se apropia, de acuerdo con una lista a la Prevert, del ambiente festivo pasando por el inconsciente, el cuerpo enfermo, los ayunos y la cocina. Una breve sociología de los autores pone de manifiesto tres rasgos principales. Casi todos son "parisinos": 30 de 33, y únicamente hay un "provinciano" (muy particular, pues se trata de P. Veyne, futuro profesor en el Colegio de Francia), y dos "extranjeros" (J. Starobinski, profesor en Ginebra y H. Zerner, profesor de Harvard). En segundo lugar, una tercera parte de los autores (once) proviene de la sexta sección de la Escuela Práctica de Altos Estudios, en ese entonces presidida por J. Le Goff; otra tercera parte (doce autores) se reparte entre las diferentes universidades parisinas que surgieron a partir del estallido que siguió a los acontecimientos de mayo de 1968: París-I (cuatro), París-IV (dos), París-VII (tres), París VIII (tres). El resto pertenece a las grandes instituciones científicas: Collège de France (tres), CNRS (tres), Instituto de Estudios Políticos (uno). La mayoría de los autores rondaba los 40: había pocos jóvenes, y aun menos "veteranos", a excepción de A. Dupront, A. Leroi-Gournhan y P. Vilar.

[10] Le Goff y Nora, *Faire*, 1974, tt. I-III.

Curiosamente, Fernand Braudel está ausente; pero ¿podía aceptar no ser el director del proyecto? También habría que mencionar a otros, entre los "innovadores" recientes, que no están presentes, como Maurice Agulhon o Michel Vovelle. De modo que, esencialmente, se trata de una generación formada justo en la posguerra que, si no mostró un "panorama de la historia actual" (el término es explícitamente rechazado), al menos deja ver las aristas más vivas de la disciplina y sus más recientes formulaciones.

La cercanía de los autores con la última generación de los responsables de la revista *Annales* explica en gran medida la especificidad del libro. De esta manera, excluye la historia diplomática y política, durante mucho tiempo dominada por la figura de P. Renouvin, y margina la historia económica y social construida sobre el modelo elaborado por C.-E. Labrousse. F. Furet invita al lector a considerar el análisis "político ideológico" de las sociedades del pasado y discute la evidencia según la cual el "dinamismo de la historia de Francia" sería de naturaleza económica: "La inversión escolar, cultural, en el sentido amplio de la palabra, y estatal (por medio de las oficinas gubernamentales) puede haber desempeñado un papel más importante que el aumento en el producto nacional."[11] Para Pierre Chaunu, a pesar de estar a cargo de la historia económica, la historia serial "antes económica y social", debe dar "el salto hacia el tercer nivel, a saber, lo esencial, lo afectivo, lo mental, lo psíquico colectivo... digamos los sistemas de civilización". No solamente debe hacer tratados de la civilización escrita o de la imagen, sino también estudiar el sexo, la vida y la muerte para alcanzar, a la manera del libro "pionero" de M. Vovelle, "un aspecto capital de una historia de lo esencial".[12] En cuanto a G. Duby, si bien afirma de entrada que "la historia de las sociedades debe basarse en un análisis de las estructuras materiales", inmediatamente agrega que los progresos que la investigación histórica hizo en los campos de la economía, la demografía y la ecología en el transcurso de los años cuarenta a los setenta, llevaron a "la elaboración de nuevos cuestio-

[11] Furet, "Quantitatif", 1974, t. I, pp. 59-60.

[12] Chaunu, "Économie", 1974, t. II, pp. 66-67. Desde 1972, al comentar la tesis de Michel Vovelle sobre *Piété baroque et déchristianisation*, que sostuvo en 1971, Chaunu había hecho un vibrante elogio de lo "cuantitativo en el tercer nivel", entonces en plena expansión: "Nuevo", 1972, t. II.

narios", y en particular al estudio de los sistemas de representación, de valores y creencias a partir de los cuales los hombres modelan su comportamiento.

En resumen, *Hacer la historia* acompaña –al mismo tiempo que lo anuncia– el paso de un paradigma en el que el análisis macroeconómico era primordial, con una historia que se enfoca en los sistemas culturales aprehendidos en un sentido muy amplio. No obstante, el libro no es preso de la terminología de moda: J. Le Goff critica la imprecisión y la maleabilidad de la palabra "mentalidades"; pero no se trata de abandonar el terreno, aunque las herramientas conceptuales y los métodos aptos para circunscribirlo todavía son deficientes.

En segundo lugar, *Hacer la historia* es un preludio del estallido de la disciplina. E. Le Roy había suscitado fuertes críticas por haber afirmado en su prefacio a *Paysans du Languedoc* (1966) que se había aventurado a una historia "total". Vilar, a partir de este momento, es prácticamente el único en defender, a pesar de los "sarcasmos", la ambición de una historia *total*, apoyándose en un regreso a la teoría marxista sensiblemente diferente de la lectura que llevan a cabo entonces Louis Althusser y sus discípulos. Vilar se rehúsa maliciosamente a dejar lo seguro por lo incierto, a abandonar la totalidad por la novedad: "Toda historia 'nueva' privada de ambición totalizadora, es, de entrada, una historia vieja". Furet, por su parte, opina que "capturar lo global" no es más que "el horizonte de la historia": "La historiografía contemporánea sólo puede progresar en la medida en que delimite su proyecto [...]. Sin embargo, el análisis global del 'sistema de sistemas' quizá esté actualmente fuera de su alcance."[13] Serres es aún más categórico:

> Los sistemas de totalidad sin exterior, de explicación o comprensión universales, leyes en serie o cuadros sinópticos, jerarquizados por referencias y que funcionan por motor, o de planos escalonados como capas o estratos, están en desuso tal como lo están sus modelos mecánicos de funcionamiento, cual variedades ortogonales para una ciencia muerta.[14]

[13] Furet, "Quantitatif", 1974, p. 55.
[14] Serres, "Sciences", 1974, t. II, p. 228.

El ecumenismo de *Hacer la historia* acarrea una contradicción fuerte entre autores poco cuidadosos en cuanto a la coherencia del conjunto de las propuestas.

La dispersión de las referencias teóricas se da, de hecho, en la misma medida que las diferencias separan a los autores por su concepción de la historia. Los grandes ancestros Marx y Freud no están en absoluto ausentes. Mona Ozouf subraya, acerca de la historiografía académica de la fiesta, al "gran ausente de las interpretaciones", a saber, la "necesidad colectiva [...], la necesidad pulsional de la fiesta".[15] La psicología de las profundidades está presente en la contribución de Dupront sobre la antropología religiosa, aunque tiende más hacia Jung que hacia Freud. La contribución más abierta a los cuestionamientos del psicoanálisis es, sin duda alguna, la de Jacques Revel y Jean-Pierre Meter, pues subraya que el cuerpo en su alteridad es "el límite donde tropieza y termina" un conocimiento "agresivo y devorador", que quiere abolir la diferencia: la historia no debe enmascarar con demasiada rapidez las fallas que atraviesan a los "textos" anteriores con hipótesis reduccionistas, sino dar lugar a los silencios poniendo atención a la desgracia, a un sufrimiento que no se dice abiertamente.[16]

En cuanto al regreso a Marx, aunque la obra pretende romper con el modelo dominante de la historia económica, aparece en varios niveles. Sin embargo, el objetivo principal del debate es la lectura filosófica que acaba de proponer Althusser en *Por Marx* y *Para leer El capital*; toda la demostración de Vilar se pronuncia firmemente contra su dogmatismo teórico, su hegelianismo, su abismal desconocimiento de la práctica histórica contemporánea:

> El descubrimiento de Marx no es, en esencia, ni de orden económico ni de orden teórico, sino de orden *sociohistórico*. Se encuentra contenido en el desnudamiento de la *contradicción social* que implica la formación espontánea, libre, de la plusvalía ('acumulación del capital'), en el conjunto coherente del modo de producción que la hace segura y que ésta caracteriza.[17]

[15] *Ibid.*, t. III, p. 265.

[16] La contribución de Alain Besançon sobre el inconsciente, en la que hace una comparación de un mismo episodio en dos novelas rusas de los años 1860, una de Chernichevski y la otra de Dostoyevski, resulta, actualmente, poco convincente. *Ibid.*, t. III, pp. 31-55.

[17] Vilar, "Histoire", 1974, t. I, p. 179.

La fidelidad a Marx también se encuentra en el texto de Michel de Certeau que, rechazando el estatus que Aron consideraba como "reservado" para los intelectuales, afirma que los cortes epistemológicos son, de manera indisociable, sociales e intelectuales.

De hecho, *Hacer la historia* está muy bien fechado en sus referencias intelectuales. Las obras mayores de Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault o Louis Althusser, que dieron lugar en Francia a nuevas preguntas en las ciencias humanas, sirven de base a las contribuciones de numerosos autores. Se da entonces el apogeo del periodo "estructuralista". Por el contrario, los trabajos de la escuela de Francfort, disponibles en aquel entonces únicamente en alemán, prácticamente no se conocen: solamente Veyne y sobre todo Michel de Certeau hacen referencia a la sociología crítica de Jürgen Habermas. ¿La obra es, por consiguiente, sensible a las mutaciones que afectan el momento actual? Chaunu liga claramente el desplazamiento de los intereses de los historiadores con

> la crisis de la civilización que afecta, desde 1962, sector por sector, a los países que entran, progresiva y sectorialmente, en la era posindustrial. La crisis cuestiona las transposiciones laicas de los valores de la civilización de la cristiandad realizadas en el siglo de las luces, la transposición escatológica de la finalidad cristiana sobre un crecimiento automotivador durante mucho tiempo.[15]

Aquí se manifiestan las inquietudes del historiador –y un poco también las del teólogo– frente a la pérdida del sentido en las sociedades contemporáneas. El suceso –¿cómo podría ser distinto después de los "acontecimientos" de mayo de 1968?– tiene el mismo derecho a una contribución particular, la de Nora, mientras que los *Annales* no le concedían prácticamente ningún lugar. Acaso se sigue tratando más que nada desde su aspecto mediático "de actualidad" y su proyección espectacular contemporánea. Y más allá de una fenomenología formal, el autor, que compara al historiador con el geólogo frente a un volcán en erupción, designa más un objetivo que unas herramientas para tratar el problema.

[15] *Ibid.*, t. II, p. 67.

Quizás sea Michel de Certeau quien, de manera más lúcida, le da un lugar a la falla introducida por el acontecimiento: el historiador, según él, nunca debe renunciar a la relación que las series, las irregularidades identificadas "tienen con las 'particularidades' que se les escapan", sino que debe ocuparse de lo particular como "límite de lo pensable".[19] Del mismo modo señala, por medio del modelo dominante de la historia serial, el movimiento que lleva a interesarse en los "restos" y en las "diferencias": "El historiador ya no está para construir imperios. Ya no aspira al paraíso de una historia global. Ahora circula *alrededor* de las racionalizaciones adquiridas. Trabaja en los márgenes. En este sentido, se convierte en un merodeador."[20]

Veinte años después

Es preciso constatar que la historia de los años noventa difiere ostensiblemente de lo que en algún momento se presentó como la "nueva historia".[21] En efecto, el cambio frecuentemente se ha dado en el sentido diagnosticado o sugerido por *Hacer la historia*. El "territorio del historiador" ha continuado su expansión por la introducción de nuevos objetos: la historia de las "actitudes colectivas", frente a la muerte (Ariès, Vovelle), al miedo (Delumeau) o a la vida (Gélis), la historia de los gestos (Schmitt), de los colores (Pastoureau), de los nombres (Pérouas, Dupâquier) o de los "dispositivos afectivos" (Corbin). No han dejado de surgir nuevos enfoques, produciendo una reformulación de los análisis de vastos sectores, como el análisis de las formas de la sociabilidad en el seno de la historia social (Agulhon), la inscripción en el espacio de las relaciones y dinámicas económicas de larga duración a través de las "economías-mundo" (I. Wallerstein),[22] la relación de las actividades económicas con las estructuras demográficas y las configuraciones sociales dentro del modelo, actualmente muy discutido, de la "protoindustria",[23] o la construcción de la memoria nacional

[19] *Ibid.*, t. i, p. 32.

[20] *Ibid.*, t. i, p. 27.

[21] Para un balance exhaustivo de la historia medieval francesa, véase Balard, *Histoire*, 1991.

[22] Wallerstein, *Système*, 1980.

[23] Kriedtke, Medick y Schlumbohm, *Industrialization*, 1981.

por el trabajo de los "lugares de la memoria".[24] Ciertos campos, ya definidos, adquirieron visibilidad y legitimidad, como la historia de las empresas industriales, comerciales o financieras.[25] Algunos otros se constituyeron casi totalmente, como la "historia del tiempo presente" –sumamente difícil de pensar debido a la función crítica de la historia frente a las reconstrucciones de la memoria (o de la amnesia)– que el CNRS institucionalizó creando en 1978 un instituto de historia del tiempo presente.[26]

No obstante, una creación semejante implicaba algo más. Primero que nada, a causa de la vieja y tenaz creencia de que la historia se instituye sobre la separación entre el pasado y el presente –ilusión que, sin embargo, ha sido denunciada desde hace mucho tiempo– para que haya entre la historia y su objeto la distancia necesaria para la "objetividad". Solamente poniendo distancia se liberarían las "pasiones" del momento y la historia "inmediata" debería abandonarse al periodista. En segundo lugar, porque la escuela francesa de historia ha estado fuertemente marcada por la omnipotencia otorgada a la larga duración de un acontecimiento: Braudel ha manifestado su desconfianza respecto del tiempo corto, " la más caprichosa, la más engañosa de las duraciones", ya que "tal y como los contemporáneos la sintieron, la describieron, la vivieron", reconocieron que es la historia "más apasionante, la más rica en humanidad".[27] Es el carácter traumático de los acontecimientos que inauguran nuestra contemporaneidad –la segunda guerra mundial y el genocidio nazi– lo que ha hecho necesaria la emergencia de la historia del tiempo presente. François Bédarida recuerda aquí mismo la importancia del papel del peritaje y de la responsabilidad social del historiador frente a la impostura de los negacionistas. Se trata de la relación de la historia con la verdad, así como de su función cívica sin que haya certeza de que podamos alguna vez "historizar" totalmente el fenómeno "nazismo", tanto es el horror de los campos que toca los límites mismos de nuestra cultura. Como lo

[24] Nora, *Lieux*, 1984-1992.

[25] Para un balance reciente de la historia de los bancos franceses, Bonin, "Histoire", 1993, pp. 73-77; para la investigación italiana, Sapelli, "Professor", 1987.

[26] Nos podemos remitir a un muy buen libro en homenaje a Bédarida, *Écrire*, 1993.

[27] Braudel, *Écrits*, 1969, pp. 12, 46.

escribe Furet: "Existe un misterio del mal en la dinámica de las ideas políticas del siglo XX."[28]

Los 20 años que nos separan de *Hacer historia* no han estado marcados, pues, ni por la falta de dinamismo –las síntesis colectivas son muy numerosas, como las historias de la Francia "rural", "urbana", recientemente "religiosa", la *Histoire de la vie privée*,[29] la *Histoire économique et sociale du monde* o la *Historia de la edición francesa*,[30] y aún más reciente, por incitativa del editor italiano Laterza, la *Histoire des femmes en Occident*, seguida de una *Histoire des jeunes*, y ahora de una *Histoire de l'enfance*– ni por la inercia de las prácticas historiográficas. La historia social y económica, que durante mucho tiempo fue la dominante en Francia, se ha borrado frente a la avanzada de la historia cultural, así como también de la historia política, en historia contemporánea,[31] aún más en historia medieval[32] y moderna, como lo atestiguan, por ejemplo, los importantes trabajos consagrados a la "génesis del Estado moderno". [33] La rigidez de los cuadros "estructurales" (el económico, luego el social, después el mental, por retomar la trilogía de Labrousse) se ha desgastado, la cuantificación –uno de los "lenguajes descriptivos del mundo" preferidos por los historiadores de la posguerra– ha perdido terreno, aunque, como lo explica Grenier, sigue siendo una herramienta heurística irremplazable. La realidad histórica cada vez se examina menos como un objeto dotado de propiedades que preexisten al análisis, y cada vez más como un "conjunto de interrelaciones movedizas en el interior de configuraciones en constante adaptación".[34] Cerutti lo demuestra aquí a partir del problema de las clasificaciones sociales.

En resumen, el paso de las masas a los márgenes, de los análisis estadísticos a los estudios de caso, de los objetos a las prácticas y a las lógicas sociales (como lo muestra Julia a propósito de la multitud) ha provocado, entre otras cosas, la reintroducción de los agentes dentro

[28] Furet, "Passion", 1994, p. 39.

[29] Todas aparecidas a partir de 1975 en ediciones Le Seuil.

[30] Léon, *Histoire*, 1978-1982; Martin y Chartier, *Histoire*, 1983-1986.

[31] Rémond, *Histoire*, 1988; para la historia de las relaciones internacionales, un balance problemático reciente: Girault, "Renouvin", 1994, t. I, pp. I-XXXVIII.

[32] Para un punto de vista extranjero, Wood, "Return", 1989.

[33] Sólo es un ejemplo entre muchos otros; véase Genet, *État*, 1990.

[34] Revel, "Histoire", 1989, pp. I-XXXIII.

de los grandes procesos históricos y la diversificación de las herramientas analíticas. La consideración, por ejemplo, de la diferenciación social de los papeles sexuales dentro de un número creciente de campos (véase el artículo de Hufton) representa un cambio considerable. Igualmente, es de notarse que la llegada, a partir de este momento masiva, de historiadores extranjeros (estadunidenses, ingleses, al igual que italianos o alemanes) como Darnton, Weber, Paxton o Zeldin, el auge de revistas anglófonas como las *French Historical Studies* (desde 1962), *French History* (desde 1987) o *Modern and Contemporary France*, ha favorecido la renovación de los enfoques.

¿Por qué, a pesar de la riqueza y la extensión de tal panorama –que además está necesariamente incompleto–, ciertos historiadores hablan no únicamente de incertidumbres, de dudas, sino también de crisis? La pregunta es aún más importante ya que se da no sólo en Francia, sino también en Gran Bretaña o en Estados Unidos.[35] El fenómeno no es nuevo: la primera advertencia se remonta a finales de los años setenta - momento de euforia que persiste bajo el signo de "nueva historia" - con el artículo de Lawrence Stone que, a contracorriente de varias décadas de práctica histórica, diagnosticaba un "regreso al relato".[36] Incluso se integraba dentro de una "crisis general de las ciencias sociales".[37] ¿Se trata sencillamente de un cambio de los grandes modelos de inteligibilidad que desde hacía muchos años los historiadores habían utilizado para ejercer su "oficio"? (véase el artículo de Boutry).[38] ¿Se trata también de desafíos que otras disciplinas pueden lanzar a la historia desde que se esfuerza por historizar el conjunto de las realidades sociales, particularmente por parte de los filósofos –trátese de la filosofía analítica, como lo presenta Engel, o de la filosofía moral o ética– que rechazan la historicidad a ciertas realidades, en nombre de un sujeto universal y transhistórico? No es lo único, a partir de ahora, también está en juego el estatus de la historia misma, en tanto que disciplina científica.

[35] Para Francia, el diagnóstico más articulado es la obra de Chartier, *Histoire*, 1994, vol. 42; los diagnósticos británico y estadunidense son de otro orden: Cannadine, "British", 1988; Higham, "Future", 1994.

[36] Stone, "Revival", 1979.

[37] Stone, "Histoire", 1988, p. 292.

[38] Chartier formula un diagnóstico diferente en "Monde", 1989, pp. 1505-1509.

A partir de este momento se pasó, con un relativo consenso, a una confrontación ambigua en la que la historia está muy lejos de encontrarse en una situación de debilidad. Con el conflicto del "giro lingüístico", comenzado en Estados Unidos a finales de los años sesenta,[39] y de una crítica literaria que, llevando al extremo los análisis de Paul Ricœur y, más recientemente, de Hayden White sobre el relato (véase el artículo de Hartog), amalgama "relato", histórico o no, y ficción, la historia se convertiría en un simple género literario y perdería de esta manera toda pretensión de ser, asimismo, un discurso de verdad. Ahora bien, las recientes propuestas de la epistemología de las ciencias sociales reinstalan la historia en el centro de éstas, no como la ciencia absoluta, sino como un modelo general de cientificidad de las ciencias sociales. Passeron las considera a todas como "ciencias históricas", frente a las ciencias naturales, que serían las únicas sometidas al modelo popperiano de validación experimental.[40]

La "crisis", dentro de las diversas coyunturas y de acuerdo con las disciplinas o los países de que se trate, se manifiesta en términos de sobrevivencia –Gran Bretaña–, de futuro –Estados Unidos– o de estatus –Francia, Estados Unidos– de la historia. ¿Hay, pues, que dramatizar, por ello, el momento presente, como recientemente lo recordaba la historiadora estadunidense Joan W. Scott, "aquellos que esperan que los momentos de cambio sean cómodos y estén exentos de conflictos, no han aprendido la historia"?[41]

El oficio de historiador actualmente

La historia tiende a ser un patrimonio común. Por lo tanto, cualquier persona puede convertirse en historiador, de su familia, de su pueblo, de su región, de su ocupación, de su disciplina... A diferencia de las matemáticas, de la biología, incluso de la sociología o de la antropología, a menudo la historia puede parecerse a la música del aficionado o a la pintura del domingo. Algunos, incluso, a la manera de los jueces de Versalles dando algún importante fallo o algún antiguo consejero

[39] Eley, "Histoire", 1992.
[40] Passeron, *Raisonnement*, 1991, pp. 24-27.
[41] Scott, "History", 1989, p. 692.

de algún príncipe, se erigen pura y llanamente como historiadores. De ahí el riesgo, claramente denunciado por Vilar: en el "comercio de la historia", las "marcas [...] están muy mal protegidas. Cualquiera puede llamarse historiador. [...] Sin embargo, no hay nada más difícil y raro que ser historiador."[42] Ciertamente, Vilar agregaba "marxista", pero la observación todavía es válida sin el epíteto. Numerosos textos recientes que remiten al "oficio de historiador" –a sus "reglas", como lo dice aquí mismo Bédarida– dan testimonio de la actualidad de la cuestión. Si bien la paternidad de la expresión nos lleva a Marc Bloch, en una obra mayor aunque inacabada,[43] y a partir de este momento le corresponde al dominio público englobar a la vez un método –un conjunto de operaciones técnicas con sus herramientas, sus procedimientos con su necesario aprendizaje y criterios de cientificidad– y una deontología, no por ello debiera olvidarse la dimensión ética del trabajo histórico, como el de cualquier trabajo científico. Probablemente sean las exigencias de la "historia del tiempo presente" las que, en parte, dieron a esta vieja cuestión toda su urgencia, mientras que la reciente reflexión metodológica había tenido la tendencia a promover el problema de la "escritura histórica" poniendo como entre paréntesis la imperiosa exigencia de verdad.[44]

¿El "pequeño mundo" de los historiadores?

Desde principios de los años sesenta, el número de miembros universitarios tuvo un aumento sin precedentes. Nada más los historiadores con puestos en las universidades francesas pasaron de ser 302 en 1963, a 1 155 en 1991, es decir, casi se cuadruplicó su número; los profesores de historia en las universidades italianas, de 252 en 1951, a 1 115 en 1983, y en las universidades británicas, de 1 300 alrededor de 1960, a 1 700 hacia 1970, cuando en 1900 no eran más que unos 30.[45] Son

[42] Vilar, "Histoire", 1974, p. 169.

[43] Bloch, *Apologie*, 1949; existe una edición crítica recién realizada por Étienne Bloch, París, A. Colin, 1993.

[44] Por ejemplo, Veyne, *Comment*, 1971.

[45] Langlois y Chartier, *Historiens*, 1991, p. 18; Scardozzi, "Insegnamenti", 1985, p. 621; Cannadine, "British", 1988, p. 171. La situación es mucho menos preocupante que la que Roche describió hace unos diez años: "Historiens", 1986, pp. 3-20.

muchas las consecuencias de esto: la investigación se profesionalizó casi por completo, en detrimento de los grandes académicos, y, salvo algunas excepciones, se implantó sólidamente. El volumen de publicaciones se multiplicó: de acuerdo con la bibliografía anual internacional de la historia de Francia, en los años veinte había alrededor de 3 000 publicaciones por año (libros, artículos, comunicaciones...), 5 000 en 1955, 8 000 en 1960, 9 000 en 1963, 10 000 en 1970; después de un año de estancamiento, las publicaciones volvieron a crecer: 11 000 en 1979, 12 000 en 1985, más de 15 000 en 1991. Mientras que los "jefes" de los años sesenta podían dominar todavía un vasto campo, la explosión de la producción en todos los sectores historiográficos llevó hacia una especialización todavía más aguda, a pesar de la publicación regular de *review articles* o de la creación de bibliografías informatizadas. Hay que observar que éstas privilegian de manera muy notoria las publicaciones en inglés, por el hecho de que los instrumentos informáticos más poderosos se encuentran en Estados Unidos. Es cierto que, como lo dice oportunamente Tackett, el tamaño de la "comunidad" de historiadores en Estados Unidos no se compara con la de los otros países del mundo: ¿acaso no se publican cada año más de 7 000 libros únicamente sobre historia de Estados Unidos y de los países de América, contra unos 2 500 en Francia para las ciencias sociales en general?

Estos historiadores, más numerosos que antaño, hacen encuentros de manera frecuente para presentar problemas y resultados en congresos y seminarios durante sus estancias temporales en universidades extranjeras, especialmente europeas (gracias a los programas de cooperación como "Erasmus"), pero también americanas. Evidentemente, este tipo de circulación tiene muchas ventajas: acelera la difusión de los resultados, obliga a los investigadores a confrontar sus ideas a escala nacional y, más aún, internacional, lo que tiende a desclasificar una historiografía estrechamente "hexagonal", más que en sus objetos, en sus preguntas. Sin embargo, el "coloquio", veladamente, bloquea de dos maneras la actividad de los historiadores. La práctica de la conmemoración, a escala nacional como en Francia, a escala más local como en Italia,[46] se ha convertido en una de las fuentes de financiamiento de las reuniones científicas; por otro lado, una fuerte

[46] En el núm. 78 de *Débat*, enero-febrero de 1994, figura una discusión internacional sobre la cuestión.

demanda social exige que los historiadores mismos presenten los resultados de las investigaciones más allá de los círculos de especialistas. Conmemoración y "vulgarización" (sin connotación peyorativa) pueden ir perfectamente de la mano y disminuir los encuentros, como fue el caso del bicentenario de la revolución francesa. Se comprende fácilmente, entonces, el llamado a la moderación en la práctica de los coloquios que lanzó recientemente Le Goff.[47] La transformación del historiador en trotamundos –Baecque presenta aquí un ejemplo excepcional pero revelador– no es solamente una experiencia agobiante para el que la vive, sino que también tiende a reducir, si no es que a desaparecer, el "tiempo de reflexión", que es indispensable.

Desde los grandes éxitos editoriales de los años setenta con la nostalgia rural de fondo (*Histoire de la France rurale*, así como *Montaillou* de Le Roy Ladurie...) –que algunos creyeron poder interpretar como una usurpación planeada por la "escuela de los *Annales*" sobre la edición de historia –, el imaginario de numerosos historiadores se pobló de *best-sellers* o de *Apostrophes*. La celebridad historiadora es una realidad nueva, como lo demuestra *a contrario* un reciente libelo antisemita que se opone al nombre de Marc Bloch para la universidad de letras y humanidades de Estrasburgo: ¡un nombre "desconocido por la mayoría"![48] Sin lugar a dudas, aquélla modificó la relación entre investigación y edición. Efectivamente, un gran número de libros todavía se somete a un editor, por iniciativa del mismo autor (33% de los libros publicados en el sector de ciencias sociales). La novedad –que todavía no es absoluta– reside, probablemente, en la mayor importancia de la demanda editorial (22% de los libros publicados):[49] aparte de las grandes colecciones y las series históricas o de las biografías, redactadas por universitarios reconocidos, los editores pretenden producir obras específicas. Duby, que confiesa haber escrito muchos de sus libros por encargo, reconoce el mérito de sacudir la indolencia, de estimular la inteligencia.[50] Estuvieron especialmente activos para producir vastas síntesis, primero a escala nacional; y después con coediciones "bilate-

[47] Le Goff, "Maladie", 1993, p. 35.

[48] El libelo fue reproducido en *Événement du Jeudi*, 30 de junio-6 de julio de 1994, p. 51.

[49] Chaudron, "Éditer", 1994, p. 136.

[50] Duby, *Histoire*, 1991, p. 94.

rales" –el editor italiano Laterza lo convirtió en una especialidad con la ayuda de historiadores italianos y franceses; posteriormente, los libros son propuestos para su traducción a otras lenguas–, y con colecciones de ahora en adelante europeas, como la que dirigió Le Goff.

El éxito real de la historia como mercado editorial, que ha movilizado –¿desviado?– a una parte –¿pero cuál?– de la corporación, ¿influyó intensamente en las dinámicas de la investigación reciente, cambió el equilibrio entre la vulgarización y la investigación, modificó la escritura misma de la historia? Langlois propone aquí un procedimiento diferente: ¿qué edición se requiere para la investigación histórica? Más allá de las clásicas preguntas sobre la división entre investigación y vulgarización, sobre la necesaria publicación dirigida a un público de especialistas, investigaciones austeras y difíciles pero fundamentales, importa reflexionar sobre la relación esencial que el editor debería establecer entre la investigación y la demanda social. A este respecto, Francia, así como Italia o España, se encuentran en una situación en la que la mayoría de las obras históricas es publicada por editores comerciales, lo cual garantiza a este tipo de libros una amplia difusión. Por el contrario, en Gran Bretaña o en Estados Unidos, las obras históricas se editan en prensas universitarias, especialistas del libro "académico". ¿No habría que ver ahí una de las razones del encierro de los historiadores ingleses en una torre de marfil cuyos peligros acaba de denunciar Cannadine? Es obvio que, para retomar una comparación ya utilizada, si el editor de historia concibe su producto entonces una empresa de jabones concibe un detergente nuevo, de la misma forma que el historiador se vuelve dependiente. Sin embargo, la oposición simplista entre lógicas editoriales y lógicas intelectuales descuida la compleja interpenetración del mundo universitario y el medio de los editores, la división de las funciones de director de colección y director comercial, los riesgos de desclasificación en el campo intelectual, del historiador mercenario... No obstante, ¿qué editor moderno esperaría quince años a que un Marc Bloch le diera su manuscrito de *La société féodale*?[51] La oposición de los dos sistemas no debe ser llevada demasiado lejos: cuando se trata de publicaciones de carácter científico, los editores comerciales franceses reciben frecuentemente subven-

[51] Bloch, *Écrire*, 1992.

ciones del Centro Nacional del Libro (CNL), del Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS), o del Ministerio de la Enseñanza Superior y de la Investigación. No hay que hacer caso omiso ni denigrar la entrada de la historia en el medio mercantil, sobre todo mientras no se realice una evaluación seria y meditada de sus consecuencias.

Las reglas del oficio

Sin la aplicación rigurosa de las reglas del oficio, no hay historia. Este insistente recordatorio –cuya comprensión no es inmediata, pues remite tanto a principios formalizados, como a la competencia adquirida por experiencia o de manera "artesanal"– tiene su origen en varios fenómenos. La "nueva historia" está fundamentada, entre otros, sobre el estudio de las masas –la verdad se garantiza entonces no por la operación crítica, sino por la "ley de la mayoría"– y sobre el rechazo de la división entre los documentos "verdaderos" y "falsos", pues para el historiador todo documento es útil. De este modo, por un tiempo puso entre paréntesis la crítica histórica más tradicional, elaborando otros métodos adaptados a los nuevos tipos de documentos movilizados, como las pruebas de validación de las series estadísticas en historia económica o en demografía histórica.[52] Sus avanzadas decisivas se han basado más en la inventiva de sus autores, en la importación, más o menos salvaje, de nociones o modelos explicativos provenientes de las ciencias sociales, que sobre la crítica metódica de las fuentes. Al margen de la "galaxia Mabillon", el "nuevo historiador" se encontró desprovisto, en los años ochenta, frente a las tesis "negacionistas" sobre la inexistencia de las cámaras de gas y, más recientemente todavía, a la apertura de los archivos de las antiguas democracias populares.

En un libro digno de reflexión, Anthony Grafton acaba de recordarnos que el auge de la crítica en la época moderna se ha alimentado de la sutilidad inventiva de los falsarios,[53] trátese de la famosa "donación de Constantino" que debió haber legitimado el poder temporal del papado medieval[54] o de los tristemente célebres "protocolos de los

[52] Labrousse, "Comment", 1940; Dupâquier, *Population*, 1979.

[53] Grafton, *Faussaires*, 1993.

[54] Véase la reciente traducción de un gran texto del siglo XV: Valla, *Donation*, 1993.

sabios de Sion", texto antisemita puesto en circulación a finales del siglo pasado (XIX).[55] De ahí, por un lado, una evocación a los métodos tradicionales de la crítica de textos, armados en el siglo XVII y sistematizados por la filología alemana del siglo XIX, y una remisión, a falta de algo mejor, a la vieja *Introduction aux études historiques* publicada en 1898 y recientemente reeditada: Langlois y Seignobos habían asentado el "método histórico" sobre un tratamiento de los documentos que combinaba una crítica externa orientada hacia la autenticidad –a partir de la escritura, de la lengua, de las formas o de las fuentes del documento– con una crítica interna que ponía atención en el autor y sus intenciones y, por lo tanto, celosa de la veracidad. Si bien estas sencillas fórmulas pueden constituir un poderoso antídoto contra las falsificaciones de todo orden en un periodo de manipulación mediática y de estudios apresurados,[56] no dan cuenta, sino de manera imperfecta, de la erudición crítica, y aún menos de las prácticas actuales del oficio: este ejercicio sistemático de comparación y confrontación es a la vez un "arte racional" y un "arte de agudeza", alejado de toda regla mecánica; Bloch ha destacado las formas frecuentemente antinómicas y los riesgos (el de sustituir un lenguaje de probabilidad por el de la evidencia común).[57]

No nos corresponde aquí retomar los grandes elementos del "oficio de historiador" a los que Bloch dedicó, hace más de medio siglo, reflexiones ahora más que nunca fundamentales. No puede haber historia que no sea erudita; la recopilación metódica de datos se basa en el recurso, frecuente aunque variable según las épocas y los lugares, a las técnicas "auxiliares" –o "domésticas"– cuya larga lista no deja de enriquecerse con la introducción, por ejemplo, de métodos psicoquímicos en arqueología o en historia del arte. Recientemente, una arqueología industrial atenta a los archivos ha venido a desmontar el proceso de "ingeniería criminal" a partir del estudio de la construcción de los crematorios de Auschwitz.[58] En este ámbito, los progresos

[55] *Les "Protocoles"*, 1992.

[56] Véase por ejemplo Vidal-Naquet, *Assassins*, 1987; hay que mencionar que no es casualidad el hecho de que el autor sea un especialista de la Grecia antigua, disciplina que sigue arraigada a una larga tradición crítica.

[57] Bloch, *Apologie*, 1949, pp. 139-155.

[58] Pressac, *Crématoires*, 1993. Los archivos utilizados, los de la "Bauleitung SS" de Auschwitz están en Moscú y en el museo estatal de Oswiecim.

de la historia se basan esencialmente en una lógica de acumulación: acumulación de instrumentos de trabajo y de datos (repertorio de archivos y de fuentes, bibliografías generales o especializadas, diccionarios, ediciones de textos, bancos de datos...), acumulación de trabajos... Sin embargo, ahí no está lo esencial: la calidad de la producción histórica depende del cuestionario elaborado por el historiador; la validez de las respuestas aportadas remite, más allá de los procedimientos puestos a la obra, a la pertinencia de la documentación movilizada en relación con las preguntas planteadas.

La demostración que É. François hace aquí mismo es ilustradora a este respecto: las relaciones de los "informadores no oficiales" de la antigua Stasi, ¿describen la oposición al régimen o son, antes que nada, el producto de la maquinaria político-administrativa de la antigua RDA y de las complejas estrategias de sus agentes? Para retomar la vieja expresión de Émile Durkheim, el historiador, así como el sociólogo, construye su objeto de estudio por medio de la formulación de preguntas o hipótesis, la definición de las bases documentales y la elección de los procedimientos analíticos.[59] Recientemente, la reflexión sobre el "oficio" ha tenido progresos en esta línea.

En su análisis de *Montaillou, village occitan* de Le Roy Ladurie (París, Gallimard, 1975), Jacques Rancière subraya el precio de la construcción historiográfica. La etnosociología de un pueblo "cátaro" del siglo XIV no se hace posible más que por la exclusión de la herejía que dio lugar a la fuerte represión del inquisidor y proveyó los documentos de archivo:

> el inquisidor suprime la herejía erradicándola [...]. El historiador, por el contrario, la suprime arraigándola. [...] La herejía había de existir para que fuera escrito lo que no tenía ninguna razón de serlo: la vida de un pueblo de Ariège del siglo XIV. Había de desaparecer para que esta vida se reescribiera dentro del presente de una historia de las mentalidades.[60]

¿Realidad sesgada, reducida, mutilada? La operación historiográfica trae consigo diversos efectos: la ilusión documental es la menos

[59] Noiriel, "Enjeux", 1993, pp. 105-115.
[60] Rancière, *Mots*, 1992, pp. 149-150.

desconocida que, como nos lo dice O. Guyotjeannin, confunde un cambio en las realidades observadas con aquello que no es más que una modificación de la manera de redactar actas administrativas o notariales, o la aparición de una documentación antes inexistente. La producción de "artefactos" por las herramientas utilizadas es más sutil. Hace aproximadamente unos 20 años, J. C. Perrot llamó la atención sobre el efecto descubierto por el economista estadunidense Slutzky: una serie de números tomados al azar y sustituida por una media móvil, toma la forma de fluctuaciones cíclicas; si se considera que la sucesión de las cosechas durante el antiguo régimen es un fenómeno aleatorio, ¿cómo se podría afirmar que los ciclos coyunturales de las antiguas economías son fenómenos reales? Más recientemente, los efectos de la utilización de la media en las estadísticas históricas han sido sometidos a evaluación.[61] Quedaría todavía por examinar el uso de las nociones tomadas de otras disciplinas, variante del clásico "anacronismo": ¿las nociones elaboradas para describir, digamos, a los bororós o a los nuer, pueden aplicarse a los campesinos de la Borgoña medieval? Muy difícilmente, pues "la disciplina de la historia es, por encima de todo, la disciplina del contexto".[62] Al afirmar así la especificidad disciplinaria de la historia entre las otras ciencias sociales, el historiador británico E. P. Thompson propone una regla fundamental para el oficio de historiador: un hecho, una realidad social o cultural sólo puede analizarse dentro del contexto muy preciso, si no es que estrecho, que lo produjo o lo hizo existir.

Las herramientas de trabajo

A mediados de los años sesenta, durante el apogeo de la explosión de las grandes fuentes seriales, el uso de la computadora tuvo una entrada notable en la investigación histórica en Francia. Permitía manipular los corpus hasta entonces inaccesibles por su amplitud, transformarlos en tablas de números y en gráficas: se trataba, en un principio, de una fantástica calculadora. 30 años después, la introducción de la informática en la historia parece ser muy paradójica: los grandes trabajos de

[61] Feldman, Lagneau y Matalon, *Moyenne*, 1991.
[62] Thompson, "Anthropology", 1972.

historia cuantitativa, desde el *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle* de Ernest Labrousse (1933) hasta el monumental *Séville et l'Atlantique* de Pierre Chaunu (1955-1960), fueron elaborados con las calculadoras "prehistóricas"; las calculadoras de bolsillo en los años setenta, sobre todo la microinformática de los años ochenta, pusieron a la disposición de todos un poder de cálculo sorprendente en el momento en el que el "paradigma galileano" deja de ser central para los historiadores que se alejan de lo serial y lo cuantitativo.

Sin embargo, no por ello habría que hacer un balance negativo. Las grandes investigaciones cuantitativas no dejaron de hacerse de la noche a la mañana: la posibilidad de trabajar sobre poblaciones considerables fue banalizada; Christiane Klapisch y David Herlihy estudiaron de este modo a unos 250 000 toscanos registrados en el *catasto* (catastro fiscal) establecido en Florencia en 1427. André Zysberg escrutó al total de los 60 000 condenados a las galeras en la época de Luis XIV. Jean-Pierre Bardet reconstituyó, a partir de muestras significativas, los comportamientos demográficos de los habitantes de Ruán de los siglos XVII y XVIII.[63] La informática comienza a cambiar el trabajo del historiador cuando introduce la posibilidad de tratar datos cada vez más completos, dotados de un número de caracteres o de variables cada vez mayor. De esta manera, los años ochenta en Francia conocieron el auge del análisis factorial en el momento en que los historiadores hacían más complejos sus modelos explicativos de los procesos históricos: buscaban captar las correlaciones no entre dos o tres elementos, sino la restitución del objeto estudiado dentro de un entorno mucho más diversificado. La informática permite, igualmente, recurrir a modelos formales para evaluar la importancia de tal o cual factor dentro de un proceso histórico.[64] La econometría hace así una entrada tardía y prudente en la historia económica con la publicación del gran trabajo de Jean Heffer sobre el puerto de Nueva York, que recurre a modelos económicos, evaluando en cada etapa su capacidad explicativa.[65]

[63] Klapisch y Herlihy, *Toscans*, 1978; Zysberg, *Galériens*, 1987; Bardet, *Rouen*, 1983.

[64] Lepetit hace un uso razonado de estas diversas posibilidades de manera convincente en *Villes*, 1988, pp. 445-449. Un ejemplo interesante de utilización de un modelo de simulación a título de evaluación, sin ambición "falsificadora": Dupâquier y Demonet, "Fait", 1972.

[65] Heffer, *Port*, 1986.

Finalmente, en el momento en el que la historia vuelve a interesarse por los individuos y sus trayectorias –las "carreras", las genealogías, las redes sociales–, la computadora –que ya no es una calculadora más que de manera secundaria– vuelve a ser la gestora diligente de bancos de datos nominativos: para estudiar vastas poblaciones –las decenas de millares de expedientes de los miembros de la administración española del siglo XVIII (Dedieu), o las genealogías, por cerca de 20 generaciones, de los habitantes del gran burgo de Manduria, en Puglia (Delille)– pero también muestras más restringidas, estudiadas más intensamente. El poder de la computadora permite entonces identificar individuos descritos por diferentes fuentes, establecer la lista y el encadenamiento de las variantes de un texto a través de sus diversos manuscritos (véase el artículo de Gaulin), reconstituir el campo semántico de una palabra dentro de un corpus o reconstruir las etapas del trabajo tipográfico dentro de una imprenta del siglo XV a partir del estudio intempestivo de algunos incunables. Desde ese momento, los resultados –mucho más confiables que los cálculos manuales– sólo dependen de una realidad fundamental: la calidad de las fuentes registradas en las bases de datos. Por lo tanto, el rigor formal de la computadora lleva al historiador a la crítica erudita. La investigación prosopográfica sobre la administración pública española a finales del antiguo régimen obliga, así, a los investigadores a retomar el estudio de las instituciones políticas de la España del siglo de las luces, sector que la historiografía tradicional pensaba conocer desde hacía mucho tiempo. Si bien la utilización "galileana" de la computadora amenazaba con convertir en "fetiches" los resultados "propios" salidos de la impresora, su uso más reciente ha vuelto a lanzar la reflexión sobre la constitución de la información y la naturaleza de las fuentes.

Los cambios de los años ochenta no trajeron una pérdida de la manipulación de las herramientas fundamentales: la "transfiguración" de las técnicas, más o menos antiguas, de la erudición, el uso razonado de los números y de las estadísticas, el ahondamiento en el análisis cartográfico –una de las originalidades francesas–[56] han enriquecido y diversificado la tarea del historiador. Sin embargo, no podría ser reducido a un conjunto de operaciones técnicas cuando, antes que nada,

[56] Por ejemplo, la empresa en curso, original e innovadora, del *Atlas*, bajo la dirección de Langlois y Bonin, 1987.

está orientado hacia la producción de sentidos, ya sea que se trate de explicación o de interpretación.

Algunas preguntas actuales en Francia y en el extranjero

En tanto que disciplina, la historia no cesa de replantear sus problemas, probablemente porque la evolución del mundo no deja de modificar la percepción de las realidades humanas que nos rodean. Es cierto que algunos no dudan en pensar que nuestro mundo posindustrial, posmoderno, tiende a desprenderse de la cadena de tradiciones que lo construyeron, suprimiendo la "memoria larga" y enviando a los historiadores a sus cubículos. Es cierto que en Estados Unidos, país de "viajeros sin maleta", la historia, a diferencia de las otras ciencias sociales, rara vez ha servido para exaltar la grandeza nacional o la primacía estadunidense. Sin embargo, recientemente los historiadores británicos han denunciado enérgicamente los peligros de un profesionalismo distanciado de un público más vasto, haciendo caso omiso de la demanda social exterior. Muchos problemas históricos recientes, ya sean franceses –acerca de Vichy o de la descolonización–, o más vastos –el ascenso de los nacionalismos en Europa, el regreso de la extrema derecha...–, muestran, no obstante, cómo el presente no deja de interrogar a la historia, y fuerzan al historiador a retomar sus investigaciones, a replantear sus preguntas, incluso a cambiar sus métodos. Varios de los grandes historiadores de nuestro siglo no han dejado de repetirlo: toda historia tiene "el carácter de 'historia contemporánea'", decía el filósofo e historiador Benedetto Croce,[67] la investigación histórica se inscribe en un vaivén indispensable que nos hace "comprender el presente por el pasado" y "comprender el pasado por el presente" (Bloch), es un "diálogo perpetuo entre el pasado y el presente",[68] lo cual es demostrado nuevamente por Vilar aquí mismo.

[67] Croce, *Histoire*, 1968, p. 38.
[68] Carr, *Qu'est-ce que*, 1988, p. 78.

Preguntas siempre renovadas

El diálogo se vuelve más insistente cuando la irrupción de un presente trágico fuerza al historiador a un examen de conciencia.[69] "¿Hay que creer que la historia nos engañó?" Estas palabras, murmuradas por un oficial del Estado mayor recién salido de la Escuela de Guerra mientras se preguntaba, en el verano de 1940, al día siguiente del desastre de Flandes, acerca de los responsables de la derrota, persiguieron al capitán Marc Bloch como una especie de reproche contra su disciplina.[70] Mide lúcidamente cómo las fallas de la formación militar y particularmente de una instrucción estratégica basada únicamente en los ejemplos de la guerra de 1914-1918 habían impedido al alto mando de 1940 renovar sus ideas, como lo exigía la *Blitzkrieg* de los ejércitos hitlerianos: aquel "maleficio del pasado",[71] ¿no era la acusación más terrible contra la legitimidad intelectual y la utilidad pragmática de la historia? ¿Habría que unirse, entonces, a la ocurrencia de Charles Seignobos: "Es muy útil plantearse preguntas pero es muy peligroso responderlas"?[72]

La respuesta es evidentemente negativa. La experiencia de la segunda guerra mundial, así como, más recientemente, la caída del muro de Berlín o el resurgimiento de los nacionalismos en Yugoslavia, obligan a los historiadores, para comprender la opacidad de un presente, a cuestionar la validez de los procedimientos por los que explican los cambios. De Certeau, al reflexionar sobre el sentido de los acontecimientos de mayo de 1968 y sobre la voluntad política de ocultar sus fallas, anota:

> La historia presente, la que vivimos, nos enseña a comprender *de otra manera* la historia pasada, que se escribe o se enseña. El *saber* puede cambiar con la *experiencia*. Bajo el sesgo de este fenómeno particular –la palabra tomada y retomada–, somos llevados a un problema fundamental que probablemente la estabilidad social y

[69] Es el título –"Examen de conciencia de un francés"– de la tercera parte de *Étrange*, de Bloch, aparecido por primera vez en 1946; se retoma desde la introducción de *Apologie*, 1949.

[70] Bloch, *Étrange*, 1990, p. 150 y *Apologie*, 1949, pp. 60, 70-71, 280-282.

[71] Bloch, *L'Étrange*,1990, p. 155.

[72] Citado por Bloch, *Apologie*, 1949, p. 77.

las sistematizaciones que lo acompañaban anteriormente habían obliterado: ¿cómo puede darse un cambio? ¿Cómo amanece un nuevo día?[73]

Las crisis del presente alteran, por lo tanto, los paradigmas anteriores y el historiador siempre trabaja sobre el presente, aunque, al estudiar un objeto del pasado más lejano con las reglas de la más estricta erudición, lo haga de manera metafórica.

La renovación de los temas y de las problemáticas nunca surge, pues, *in abstracto*. Asocia en una alquimia compleja la agudeza de las preguntas contemporáneas, la constelación intelectual en la que la historia se inserta (particularmente su relación con las otras ciencias sociales como lo muestra aquí Jacques Revel), las exigencias específicas del campo de la disciplina misma, con su desarrollo interno, sus formas específicas de trabajo y los poderes que se ejercen en él.

Como cualquier otra disciplina científica, la historia tiene sus dinámicas internas, conoce los entusiasmos y las fatigas de los investigadores, las sumisiones y las rebeliones, tiene sus investigaciones "normales" y sus "revoluciones científicas", para retomar los términos de Khun. De esta manera, a finales de los años sesenta se dio un viraje decisivo en el que se "desplazó" a numerosos historiadores franceses, de los mejores, de una historia económica y social hacia una historia de las mentalidades colectivas. Para obtener un "verdadero retrato económico y social" de Francia, Labrousse, profesor de historia económica en la Sorbona, retomó, a partir de los años cincuenta, la división departamental del país y distribuyó a cada uno de sus alumnos una circunscripción para su estudio. No tardaron en aparecer las críticas:[74] había una "audacia un poco ingenua" en pensar que la ambición de un trabajo colectivo así era compatible con el "individualismo feroz" que lleva a cada "doctorando" a afirmar la originalidad de su empresa; como lo confiesa Maurice Agulhon, cada uno se empeñaba en escapar "de la reputación de ser toda su vida el historiador de pueblo o de acontecimientos familiares".[75] La historia de las infraestructuras, sobre todo, había conquistado con creces el derecho de ciudadanía des-

[73] Certeau, *Prise*, 1994, p. 65.
[74] Rougerie, "*Départementaliser*", 1965.
[75] Agulhon, "Vu", 1987, pp. 42-43.

de entonces y, en estos tiempos de rupturas culturales mayores (la transformación de los comportamientos demográficos y sexuales, el Concilio de Vaticano II, la crisis de mayo de 1968 o la irrupción de lo simbólico, mostraban la fragilidad de las convenciones sociales...), no es de extrañarse que los historiadores se hayan interesado en fenómenos al límite de lo concebible: creencias populares, brujería, profecías, mesianismos, y también el sexo y la muerte.

Por el contrario, la historia rural conoció un eclipse indiscutible después del florecimiento de trabajos de historia regional, que en los años sesenta, del Beauvaisis al Languedoc, del Hurepoix al mediodía tolosano, subrayaron la permanencia, incluso el conservadurismo, de las sociedades rurales con fuertes contrastes, y pusieron de relieve "agrosistemas" pluriseculares. La *Histoire de la France rurale* (Le Seuil, 1975-1976), dirigida por Duby y Le Roy Ladurie, propuso una síntesis que en ese entonces se consideró como definitiva. La historia rural renace actualmente sobre el abandono de un campo, gracias a las nuevas opciones metodológicas (como el cruce de una historia antropológica de las familias con un análisis económico preciso de la empresa agrícola) y revela discontinuidades tras la ilusoria inmovilidad estructural: el excelente libro de Jean-Marc Moriceau sobre los granjeros de Ile-de-France entre los siglos XV y XVIII, pone de relieve el ascenso social de un "patronato" agrícola en el seno de las elites rurales, su papel motor en la concentración y en la modernización de las explotaciones, así como sus inversiones precoces en la educación de los niños.[76] La creación, en 1993, de una asociación que agrupa a 500 historiadores, seguida del lanzamiento de la revista, *Histoire et Sociétés Rurales* en 1994, en el momento en el que los ingleses y su nueva revista *Rural History* (1991) redescubren también la historia del campo, son la señal de que una nueva generación ha tomado el relevo y que la historia rural va a tener un nuevo auge prometedor en los próximos años.

La historia es una ciencia social, es decir, "política". Es una antigua evidencia que frecuentemente ha sido demostrada con ímpetu: la historiografía de la revolución francesa se adhiere estrechamente a la evolución política de Francia, incluso del mundo.[77] El vigor de la historia

[76] Moriceau, *Fermiers*, 1994.
[77] Gérard, *Révolution*, 1970.

depende entonces de la libertad de la que disponen los individuos para pensar y actuar. En Alemania del este, a pesar de algunas notables excepciones, el sistema tan centralizado de control ideológico y político –el grado de pertenencia al partido comunista aumentaba en función directa con la jerarquía de los puestos y la casi totalidad de los profesores de historia moderna y contemporánea de las universidades eran miembros del partido– desembocó, frecuentemente, en el conformismo de un catecismo conceptual y de un lenguaje ritualizado que bloquearon o retardaron las renovaciones, a pesar de algunos espacios de libertad.[78]

En Polonia, las exigencias de alineamiento doctrinal y la severidad de la censura política pudieron haber provocado el abandono de ciertos temas de historia contemporánea, considerados demasiado delicados, o la adaptación de la historia nacional a la coyuntura política, pero no hallaron la misma adhesión masiva. La historiografía polaca pudo renovarse ahí donde las posturas no parecían decisivas para el poder. Así, los medievalistas pudieron desarrollar la metodología original de la cultura material a partir de un programa muy amplio de investigaciones arqueológicas: en este terreno, con el aval de las autoridades, y sin que su control pudiera tergiversar los resultados, estuvieron en la punta de la innovación tanto en la historia de la producción agraria e industrial, como en la de la tecnología, del hábitat, de la alimentación o del vestido. Si se agregan los estudios sobre los sistemas mitológicos, las culturas populares o las marginales, los historiadores polacos pudieron proponer modelos de investigación a los países "occidentales".[79]

Sería conveniente, entonces, cuestionarse sobre los lastres que afectaron la historiografía de los países llamados "libres" durante la guerra fría, teniendo en cuenta que "todas las preguntas históricas tienden a plantearse simultáneamente como preguntas políticas", y no solamente en Alemania.[80] Fue necesaria la muerte del general De Gaulle, la decadencia del partido comunista y, sobre todo, el desafío que representaron los estudios estadunidenses (particularmente los de Robert Paxton) para que la historiografía francesa estudiara a profundidad el régimen de Vichy. Es evidente que la evolución de la his-

[78] Iggers, "*Histoire*", 1992.
[79] Leczyk, *Science*, 1990.
[80] Fletcher, "History", 1988, p. 560.

toriografía de la república federal está estrechamente ligada a la manera como enfocó su pasado. Al término de la última guerra, el historicismo tradicional, salido de la escuela prusiana de finales del siglo pasado (XIX), perduró hasta 1960; a partir de una historia centrada en la política y la diplomacia y con una óptica nacionalista, consideraba a Alemania sin responsabilidad alguna de la primera guerra mundial y al III Reich como una aberración en la historia nacional: ¡En ningún caso Alemania era culpable! El cuestionamiento de este enfoque intervino únicamente al término de los años cincuenta, con la demostración de los objetivos imperialistas de la política de Guillermo II en 1914, y de la implicación de grandes sectores de la sociedad alemana en el éxito del nazismo.[81] Obra de jóvenes historiadores, este vuelco historiográfico se desarrolla con el éxito político de la coalición socialista liberal. Coloca la historia en medio de las ciencias sociales, afirma la singularidad de una historia alemana que debe reinterpretarse desde el siglo XIX: una industrialización sin revolución burguesa, un país dominado por la aristocracia con propiedades de los "junkers" prusianos, un nacionalsocialismo como salida de una "vía específica" –el *sonderweg*– hacia la modernidad.

En los años ochenta, este nuevo paradigma es criticado a su vez por los seguidores de una corriente historiográfica que, en nombre de un acercamiento más cultural y antropológico de las realidades sociales, se consagra a volverse a apropiar la dimensión subjetiva de la vida cotidiana, a escala regional, local, incluso individual: las macroformulaciones de las ciencias sociales –industrialización, modernización...– no pueden dar cuenta de la relación que se elabora entre las condiciones materiales de vida y los comportamientos de los actores sociales.[82] Si bien el éxito de esta *Alltagsgeschichte* puede ponerse en paralelo con el auge de los "verdes", el viraje a la derecha de los años ochenta está marcado por una tentativa de banalización del "nazismo", considerado como el caso extremo de las prácticas más ampliamente difundidas. Este "debate de historiadores" –el *Historikerstreit*– de los años 1986-1987,[83] fuertemente ideológico y político, no desemboca, de hecho,

[81] Souchany, "Nazisme", 1992.

[82] Lipp, "Writing", 1990; Schöttler, "Érudition", 1991.

[83] Evans, "New", 1987; los textos principales del debate aparecieron en francés en Ed. du Cerf en 1989.

en ningún gran avance metodológico o científico. ¿No será que en ocasiones las reformulaciones de los historiadores son únicamente la simple reactivación de antiguas discrepancias?

Los grandes paradigmas

Las preguntas renovadas adquieren sentido solamente dentro de modelos de comprensión que hacen posible su solución. En los años sesenta, debía integrarse un problema dentro de una historia "global", que pretendía dar cuenta de la evolución de las sociedades en su conjunto; la respuesta se obtenía seriando los documentos y evaluándolos cuantitativamente. Mapas, diagramas, cuadros estadísticos eran herramientas indispensables para analizar las relaciones estables que formaban un sistema –estructuras– y los cambios temporales que los afectaban, en el interior mismo de esta estructura –la coyuntura. Este modelo "estructura-coyuntura", tan apreciado por Labrousse, Vilar y por un gran número de historiadores franceses, se basaba en una representación del universo social vagamente derivado del marxismo, a lo que Chaunu denominaba el cohete de tres pisos, en el que lo económico precedía (o determinaba, según las opciones) a lo social y lo social a lo cultural.

El horizonte de referencia de los historiadores franceses terminó por desaparecer a lo largo de los años setenta. La crisis económica que puso término a los Treinta Gloriosos y a sus "grandes esperanzas" al mismo tiempo quebrantó las grandes conceptualizaciones. Los grandes paradigmas –a la doble referencia de Marx y Freud, probablemente habría que agregar a algunos otros, entre ellos a Malthus– dan lugar a un arsenal diversificado de herramientas y acercamientos teóricos, tomados esencialmente de otras ciencias sociales: las conceptualizaciones políticas de Tocqueville; la discontinuidad de los "episteme" y la microfísica del poder de Foucault; la "reproducción" social, las "estrategias", los "campos" o el "habitus" de Bourdieu; el "espacio público" de Habermas; la "configuración" o la "interdependencia" de Elias... La lista, que se incrementaría si traspasáramos las fronteras revelando puntos en común –la extraordinaria fortuna, casi póstuma, de Elias– y las divergencias –la sorprendente ausencia de la sociología comprensiva de Max Weber en Francia–, permite, no obstante, algunas con-

clusiones generales. Los historiadores no construyen, más que antes, herramientas teóricas que les sean propias, lo cual se debe, según Chartier, a un "déficit de pensamiento";[84] no obstante, su "bricolaje" tiende a convertirse en un diálogo más exigente y más riguroso en el que se mezcla el rechazo a una interdisciplinariedad floja[85] y un esfuerzo impulsado por una "traducción" conceptual. Los trabajos de Bernard Lepetit sobre historia urbana o de Christophe Charle sobre historia social son ejemplos significativos de los nuevos tipos de relaciones que los historiadores han establecido con la economía o la sociología.[86] Ninguna de estas formulaciones tiene ambición totalizadora, sino que corresponden a las necesidades de una historia especializada, de horizontes limitados; incluyen, esencialmente, los dos campos que se elevaron al primer rango durante los años ochenta: la historia política y la historia cultural.

De este modo, hay dos vías trazadas. Ya sea reconstruir sobre bases diferentes una nueva ambición de totalidad, o proponer como punto de partida del análisis histórico, lo que, en los márgenes, frecuentemente resiste a la investigación.

Acaba de aparecer una nueva ambición "totalizadora" a partir de lo político o de lo cultural. En el primer caso, la reflexión de mayor fuerza se ha hecho alrededor de la "historia crítica" de la revolución francesa propuesta por François Furet. Marcel Gauchet pretende hacer política de este modo, libre del "juego de las fuerzas sociales", una "clave nueva para la arquitectura de la totalidad" que le permitiría "una recomposición del designio de una historia total" y autorizaría la construcción de un nuevo paradigma.

> Lejos de reducirse a esta parte superficial y transparente del funcionamiento de las sociedades sobre la que uno creía saberlo todo, el político constituye el nivel más abarcador de su organización [...]. Desde el punto de vista de la forma política, la coherencia jerárquica del orden social y material del antiguo régimen se revela mejor. Sólo desde el punto de vista del poder y de su historia las fracturas mayores iniciadas por su lógica, tanto en el plano directa-

[84] Chartier, "Histoire", 1994, p. 123.
[85] Lepetit, "Propositions", 1990, pp. 331-338.
[86] Particularmente, Lepetit, *Villes*, 1988; Charle, *Élites*, 1987.

mente político como en el plano de los fenómenos inducidos, y la separación de la economía, se vuelven completamente legibles.[87]

La otra versión del regreso a la totalidad residiría, quizá, en el reciente impulso en Estados Unidos a los *cultural studies*, en los que el mundo se inscribiría, en su totalidad, dentro de la esfera de las prácticas y las producciones culturales.[88]

Las dos tentativas se basan en una lógica similar: fundar un nuevo paradigma buscando la instancia a la vez más central y más abarcadora. Otras lógicas parten de una observación opuesta: la construcción de un objeto histórico, que supone un corte específico de lo real, es incapaz de dar cuenta de todos los aspectos del "continente histórico", de las asperezas, las singularidades, las "caídas" que resisten a las formas y a las categorías en las que queremos insertarlas.

Para responder a estos silencios, se propusieron, recientemente, dos estrategias diferentes. La primera la desarrolló la *microstoria* italiana a partir de Edoardo Grendi, Carlo Ginzburg y Giovanni Levi. Esencialmente, se trata de un cambio de enfoque del objetivo que aumente el número y el tipo de datos posibles, de hacer emerger las *diferentes* configuraciones en las que aparecen concretamente, en toda su complejidad, las relaciones sociales y las estrategias individuales y colectivas: la consideración de las conductas personales y de los destinos familiares permite comprender, mejor que los agregados estadísticos, las racionalidades específicas que informan sobre los comportamientos de tal o cual categoría social, a menudo en los intersticios de sistemas normativos en los que no existe coherencia alguna.[89] La restricción del campo de observación no representa un regreso a la biografía ni la satisfacción por la monografía local: al contrario, se trata, a otra escala, de que surjan modelos de comprensión más practicables, que restituyan los márgenes del juego que las formas de dominación dejan a los actores. Para dar cuenta de esto, Grendi produjo la noción de "excepcional normal", lo cual puede significar que una sociedad se lee más en sus márgenes que en su centro; Ginzburg, retomando la com-

[87] Gauchet, "Changement", 1988, pp. 168-169.

[88] Una presentación crítica de estas tendencias en Hunt, "History", 1989, pp. 1-22.

[89] Levi, "Microhistory", 1991. Sobre el "cambio de paradigma" que no es únicamente italiano, véase también Charle, "Micro-histoire", 1993, pp. 45-57.

paración con el inspector de policía, habló del "paradigma indiciario": el historiador principia su trabajo siguiendo un indicio, que no es otra cosa más que un "fragmento" fuertemente significativo.[90]

Ginzburg analiza los mecanismos de intercambio entre la cultura popular y la cultura erudita a finales del siglo XVI a partir del proceso de la Inquisición contra el molinero Menocchio de la región del Friuli (un individuo original y evidentemente excepcional, que se representa el cosmos en forma de un queso devorado por los gusanos).[91] El *Pouvoir au village* de Levi se abre con el relato minucioso de la actividad de un sacerdote exorcista pueblerino que revela, exagerando, las inquietudes de una población rural sometida a las incertidumbres del tiempo; lo que él propone es, de paso, una relectura de la sociedad rural del antiguo régimen, demostrando la existencia de estrategias activas dentro del campesinado por medio del análisis del sistema de las alianzas, de las políticas de transmisión del patrimonio o del mercado de la tierra. La sociedad antigua, organizada alrededor de amplios "frentes de parentesco" –la familia nuclear, tan apreciada por los demógrafos ingleses del Cambridge Group, es excluida de entre las nociones inútiles y engañosas–, logra crear, a su manera, formas de seguridad frente a las crisis y las guerras.[92]

La segunda vía comparte con la *microstoria* la preocupación por la restricción del campo de observación y la preferencia por los márgenes como terreno de trabajo. Surge de la extrañeza, a menudo no tomada en cuenta por los documentos que alimentan el trabajo del historiador. Son los muertos los que hablan: no se los puede resucitar pero se corre el riesgo de "dejarlos morir por segunda vez", sepultando sus palabras bajo nuestras interpretaciones, descuidando la particularidad de sus "vidas arrojadas a los archivos" que narran la violencia, la humillación y el placer.[93] Estas vidas "ordinarias" tomadas del archivo judicial y policiaco, son el pan de cada día de Arlette Farge. Un quebrantamiento del orden social obligó a la gente a abrirse ante la auto-

[90] Grendi, "Microanalisi", 1972; Ginzburg, "Traces", 1989.

[91] Ginzburg, *Fromage*, 1980.

[92] Levi, *Pouvoir*, 1989; deberá leerse atentamente la presentación de Revel, valiosa introducción para la experiencia de la *microstoria*. Revel, "L'histoire", 1989.

[93] Farge, *Goût*, 1989, p. 145. Esta posición desemboca en la desaparición voluntaria del historiador para dar la palabra al documento: Farge, *Cours*, 1994.

ridad. De ahí la sorpresa perpetuada del historiador al leer estos textos, al tocar los objetos modestos adjuntos a aquéllos –telas, granos, barajas– como si los detalles más íntimos de una vida irrumpieran en nuestro mundo, más allá de la muerte. Sin embargo, esta realidad nace de una práctica del poder que ordena el texto según las exigencias del interrogatorio. No hay, por lo tanto, una "verdadera" voz popular que se pueda exhumar como un tesoro perdido.

A partir de estos pedazos de discurso, de estos fragmentos de vida, es posible, no obstante, reconstruir las formas de racionalidad que regulan las prácticas y las acciones, los códigos que rigen las relaciones sociales en el barrio, el taller o el cabaret, las relaciones entre hombres y mujeres.[94] Pues el "populacho" no es el niño crédulo, irracional y violento que los administradores se empeñan en ver en él. A decir de los "malos discursos" transmitidos por los inspectores de policía, también sabe manifestar su "opinión"; no lo que entendemos por "opinión pública", mensurable y masiva, sino "opiniones acerca de" (tal acto real, tal acontecimiento, tal suceso), móviles y fluidas, surgidas a partir de esquemas lógicos con los que los diferentes actores reconstruyeron su interpretación de los hechos, de los que ellos no conocen más que una parte. Es en el siglo XVIII cuando se arraiga en cada individuo la seguridad de que saber y juzgar es legítimo. Lo que provoca el archivo policiaco es que la opinión popular de los periodos antiguos no se forje según un proceso acumulativo y automático ligado a la multiplicación de lecturas (libelos, panfletos, carteles), sino por la separación de los pensamientos enfrentados con una pluralidad de acontecimientos.[95]

A diferencia de la *microstoria*, este procedimiento se basa en la importancia acordada al detalle casi insignificante y en su tratamiento: ya no hay modelos formales para dar cuenta de las racionalidades propias de una categoría social, sino un regreso voluntario al desorden, a las discontinuidades, a todo lo que excede o rompe la normalidad mayoritaria. De ahí la atención prestada al trabajo de la escritura que participa de la inteligencia del material: la historia permanece fundamentalmente como un relato –lo dice Hartog–, y su *forma* consustancial a la comprensión del objeto.

[94] Farge, *Vie*, 1986.
[95] Farge, *Dire*, 1992.

> Por haber visitado las fronteras de su tierra, por haber sido como Robinson "trastornado" por las huellas de la ausencia marcadas en las orillas de una sociedad [escribe Michel de Certeau], el historiador se vuelve *alterado* pero no *silencioso*. El relato se pone a hablar entre contemporáneos. Me parece que *puede* hablar del sentido hecho posible por la ausencia cuando no hay otro lugar más que el discurso. Dice entonces algo que tiene relación con toda comunicación, pero lo cuenta en forma de leyenda –a buen entendedor pocas palabras– en un discurso organizado por una presencia faltante y que protege del sueño, o del *lapsus*, la posibilidad de ser la marca de una alteridad alterante.[96]

Las preguntas sobre el tiempo

Aunque actualmente el mundo de los historiadores tiende a confundirse con el planeta, si una historia "transnacional" se asienta como un instrumento indispensable para la comprensión de nuestro tiempo, los cuestionamientos contemporáneos no pueden excluirse de las preocupaciones nacionales. La Gran Bretaña de los años ochenta se esfuerza por recalcar las continuidades de su historia, mientras que desde hacía varias décadas sus historiadores habían puesto en evidencia los aspectos pioneros de aquélla, con el precedente de sus revoluciones política y después industrial: de este modo, un libro reciente y muy controvertido presenta, a partir de este momento, a la sociedad inglesa como una sociedad de antiguo régimen hasta principios del siglo XIX.[97] El "excepcionalismo" estadunidense de la "escuela del consenso", fundamentada en la experiencia de la "frontera", la ausencia de tradiciones feudales y jerárquicas, la gran movilidad social, cedió su lugar a una fuerte negación de caracteres constitutivos –¿"mitos fundadores"?– de una nación estadunidense: raza, etnicidad, "género", clases, la diversidad es primero e impide escribir cualquier historia unificada del país.[98]

[96] De Certeau, *Absent*, 1973, pp. 179-180; véase también *Écriture*, 1975, pp. 101-120, y el núm. 58, 1994, de *Communications* dedicado a *L'Écriture des sciences de l'homme*.

[97] Clark, *English*, 1985.

[98] Un balance informado: Fano, *Una*, 1991. Véase Appleby, "Recovering", 1992.

Francia también tiene sus propias preguntas: la publicación, desde hace unos diez años, de un conjunto impresionante de *Historias de Francia*, con enfoques muy variados, enfatiza el regreso de ciertas preocupaciones nacionales; la historia del antiguo imperio colonial reaparece notablemente, a menudo en forma de nostalgia imperial, algunas veces en un esfuerzo original de análisis de las complejas relaciones entre colonizadores y colonizados; los problemas nuevos que plantea la integración social de poblaciones de culturas alejadas de las "tradiciones" francesas generan trabajos fundamentales sobre el "crisol nacional".[99] No se trata aquí de inventariar este mosaico de interrogaciones específicas, sino de señalar, más allá de esta diversidad básicamente política, algunas grandes preguntas –necesariamente más abstractas– compartidas ampliamente.

Hace varios años, el libro de Novick despertó un fuerte debate en Estados Unidos sobre la "cuestión de la objetividad".[100] La discusión también existe –¿de manera más discreta?– en Francia. Ginzburg lo mencionó en Italia, a su manera y en un contexto muy específico.[101] Las obras históricas, ¿no serían más que obras de ficción, puesto que la historia no podría separarse del relato que, antes que nada, es un género literario? Sin embargo, si el recurso inevitable al relato no implica por consiguiente el abandono de toda intención de "verdad", ¿de qué tipo de verdad se trata? El historiador tiene el objetivo de construir, ahora más que nunca, hechos "verdaderos", aunque esta verdad sea en ocasiones parcial, imperfecta, insatisfactoria. No hay trabajo histórico sin producción erudita de datos, apoyada en documentos que no pueden adquirir cualquier sentido a capricho de la subjetividad o de la parcialidad del historiador. Pero no por eso éste renuncia a su verdadera ambición, que es la de dar sentido a los procesos históricos. Aunque el método elegido sea explicativo o interpretativo, el resultado nunca se evalúa por la brillantez o la virtuosidad del autor. Los historiadores del siglo pasado (XIX) publicaban, anexos a sus obras, documentos auténticos que llamaban "pruebas"; actualmente, el trabajo histórico ciertamente prueba sus análisis por la seguridad de la documentación producida, pero sobre todo por el rigor

[99] Véanse particularmente los trabajos de Noiriel, *Creuset*, 1988, y *Tyrannie*, 1991.
[100] Novick, "*Noble*", 1988.
[101] Ginzburg, *Storico*, 1991.

de los procedimientos empleados (lógica del razonamiento, herramientas estadísticas pertinentes).[107] De esta manera, la necesidad de verdad, durante mucho tiempo denigrada como un avatar del "positivismo", ha vuelto actualmente al primer plano de las preocupaciones históricas.

No por ello, su reformulación llevó al historiador hacia la falsa seguridad de los "hechos". Su objeto predilecto sigue siendo todavía la dinámica de las sociedades humanas, pero su enfoque ha cambiado profundamente, como consecuencia de nuestras preguntas actualizadas. La "derrota" del progreso ha hecho callar el asunto, antaño preeminente, de la emergencia de la "modernidad", sea económica, política o cultural, y ha alejado las dinámicas largas que hacían sucederse majestuosamente las grandes fases de la historia de la humanidad. La erosión o la fragmentación de las creencias de todo orden quebrantó los grandes modelos totalizadores, que ponen de relieve, más allá de las lógicas del interés, las tensiones entre individuos y grupos, la separación entre prácticas y normas, las fallas que amenazan la frágil cohesión de las sociedades. El final brutal e inesperado de las "democracias populares" invita a tomar muy en cuenta lo imprevisible. Atrapados en una crisis generalizada de las múltiples modalidades del "creer", testigos de las resistencias a las manipulaciones mediáticas, los historiadores pusieron en el centro de sus preocupaciones la cuestión de la "creencia". En el lenguaje corriente, la palabra únicamente tiene una acepción restringida, ligada a la esfera religiosa, mientras que remite, de hecho, a las dimensiones subjetivas de la vida social. Estas representaciones de todo orden, en el punto de partida de la constitución de las identidades, de lo local a lo nacional, de lo individual a lo colectivo, desembocan en las formas complejas de adhesión y de rechazo en el seno de las cohesiones sociales que se han vuelto muy improbables.

Necesidad de la historia

Vivimos en un periodo en el que vemos extinguirse las tradiciones pluriseculares frente a nuestros ojos: pueblos desertados, complejos

[107] Un número reciente de la revista *Quaderni Storici* (núm. 85. 1994) está dedicado a la prueba en historia.

mineros, siderúrgicos o textiles abandonados, nos recuerdan cotidianamente el final de los modos de vida antiguos. No obstante, no se trata de una página de la historia a la que se dé vuelta, estamos asistiendo a una crisis generalizada de la transmisión cultural: ¿en qué se han convertido las creencias y las convicciones en el interior de las iglesias que se han vaciado, en los partidos políticos o en los sindicatos? Las grandes formas colectivas que aseguraban en el país la transmisión de los valores a las nuevas generaciones parecen haberse borrado. El tiempo de las procesiones cristianas triunfales se encuentra ahora lejano, y los desfiles del 1 de mayo son cada vez más éticos. Algún hilo de una tradición viva ha sido cortado de tajo, y de ahora en adelante, las enseñanzas se adquieren por otras vías.

En el momento en el que esta pérdida se siente como una amputación, una desposesión de sí, la "memoria" conoce una valoración sorprendente con una búsqueda, en ocasiones patética, del testimonio marcado por el doble sello de la autenticidad y de lo vivido y, en otras inhábil de las "memorias anticipadas" que reposan, intactas, en los archivos. Al mismo tiempo, los museos proliferan, encargados de soportar, desde ahora, el peso de las memorias particulares, como los espectáculos "populares" –de los *Miserables* de Robert Hossein al *Germinal* de Claude Berri, pero también de la representación del combate vandeano en Puy-du-Fou organizado por de Villiers en *Ils ont tué Jaurès* montado por Quilès en Carmaux. Por un lado, el modelo patrimonial que, en un lugar neutro, transforma en objeto los instrumentos cotidianos, el hábitat, las costumbres de un pasado ahora muerto, sustrae al tiempo "tradiciones populares" reinventadas más de una vez. Por otro, la exaltación romántica de combates originales que, debido a que las condiciones de vida de la sociedad contemporánea han cambiado tan radicalmente, se encuentran aún más lejanos. Por un lado, un inventario etnohistórico que privilegia los rasgos identitarios de una comunidad (pueblo, oficio, etc.) en relación con los conflictos. Por el otro, la imagen de las tensiones que se han vuelto increíbles dentro del consenso consumidor de una sociedad del espectáculo. No se trata en ningún caso de despreciar esta investigación de arraigo, de menospreciar estos considerables esfuerzos de conservación que han sido emprendidos. El Memorial de Caen o el *Historial* de Péronne son, a este respecto, logros ejemplares.

Sin embargo, la omnipresencia del pasado –síntoma inquietante de un déficit– ¿no corre el riesgo de volverlo asfixiante? Haremos solamente dos preguntas. La disciplina histórica no tiene como objetivo celebrar tal o cual memoria particular ni resucitar lo que sucedió, sino hacer comprender, en toda su complejidad, las relaciones que unen o dividen a los hombres y a las mujeres, a los diversos grupos sociales, a los gobernantes y a los gobernados..., sin disimular ninguna de sus asperezas. Al mismo tiempo, la historia mantiene una función cívica irremplazable en nuestras sociedades democráticas. Nada puede impedir a cada generación el acto que la hace recibir un pasado heredado y alterarlo a su vez en función de las exigencias del presente. "La tradición [escribe Michel de Certeau] sólo puede estar muerta si permanece intacta, si una invención no la compromete devolviéndole la vida, si no es cambiada por un acto que la recree."[103] En este sentido, es el trabajo del historiador sobre el pasado, estableciendo una distinción fundamental entre historia y memoria, el que hace posible la apropiación crítica de las tradiciones, ya que son probablemente las conmemoraciones aparentemente más sacrílegas –como el desfile de tanques alemanes por los Campos Elíseos el 14 de julio de 1994 o la presencia del presidente de la Alemania reunificada durante la conmemoración de la insurrección de Varsovia el primero de agosto de 1944– las que son portadoras de un futuro.

Bibliografía

AGULHON, M., "Vu des coulisses" en *Essais d'egohistoire*, París, Gallimard, 1987.

APPLEBY, JOYCE, "Recovering America's Historic Diversity: Beyond Exceptionalism", *Journal of American History*, núm. LXXIX, 1992, pp. 419-431.

Aujourd'hui l'histoire, París, Éditions Sociales, 1974.

BALARD, MICHEL (dir.), *L'Histoire médiévale en France. Bilan et perspectivas*, París, Le Seuil, 1991.

BARDET, J.-P., *Rouen aux XVIIè et XVIIIè siècles. Les mutations d'un espace social*, París, 1983, 2 vols.

[103] De Certeau, *Fablesse*, 1887.

BESANÇON, ALAIN en LE GOFF y NORA, *Faire de l'histoire*, 1974, t. III, pp. 31-55.

BLOCH, MARC, *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, París, A. Colin, 1949.

______________, *L'Étrange défaite*, Folio Histoire, París, Gallimard, 1990.

______________, *Écrire* La société féodale. *Lettres à Henri Berr, 1924-1943*, París, 1992.

BONIN, HUBERT, "L'histoire bancaire française entre l'université et les anniversaires" en *L'Information Historique*, núm. LV, 1993, pp. 73-77.

BRAUDEL, FERNAND, "Introdución general" en A. VARAGNAC (dir.), *L'Homme avant l'écriture*, París, 1959, pp. VII-XII.

______________, *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969.

BURGUIÈRE, ANDRÉ (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, París, PUF, 1986.

CANNADINE, DAVID, "British History: Past, Present –and Future?, *Past and Present*, núm. 116, 1988, pp. 169-191.

CARR, E. H., *Qu'est-ce que l'histoire?*, París, La Découverte, 1988 (ed. inglesa, Londres, 1961).

CERTEAU, MICHEL DE, *L'Absent de l'histoire*, Tours, Aubin, 1973.

______________, *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975.

______________, *La faiblesse de croire*, texto editado y dirigido por L. Girad, París, Le Seuil, 1987.

______________, *La prise de parole et autres écrits politiques*, editado y presentado por L. Giard, París, Le Seuil, 2a. ed., 1994.

CHARLE, CHRISTOPHE, *Les élites de la République (1880-1900)*, París, Fayard, 1987.

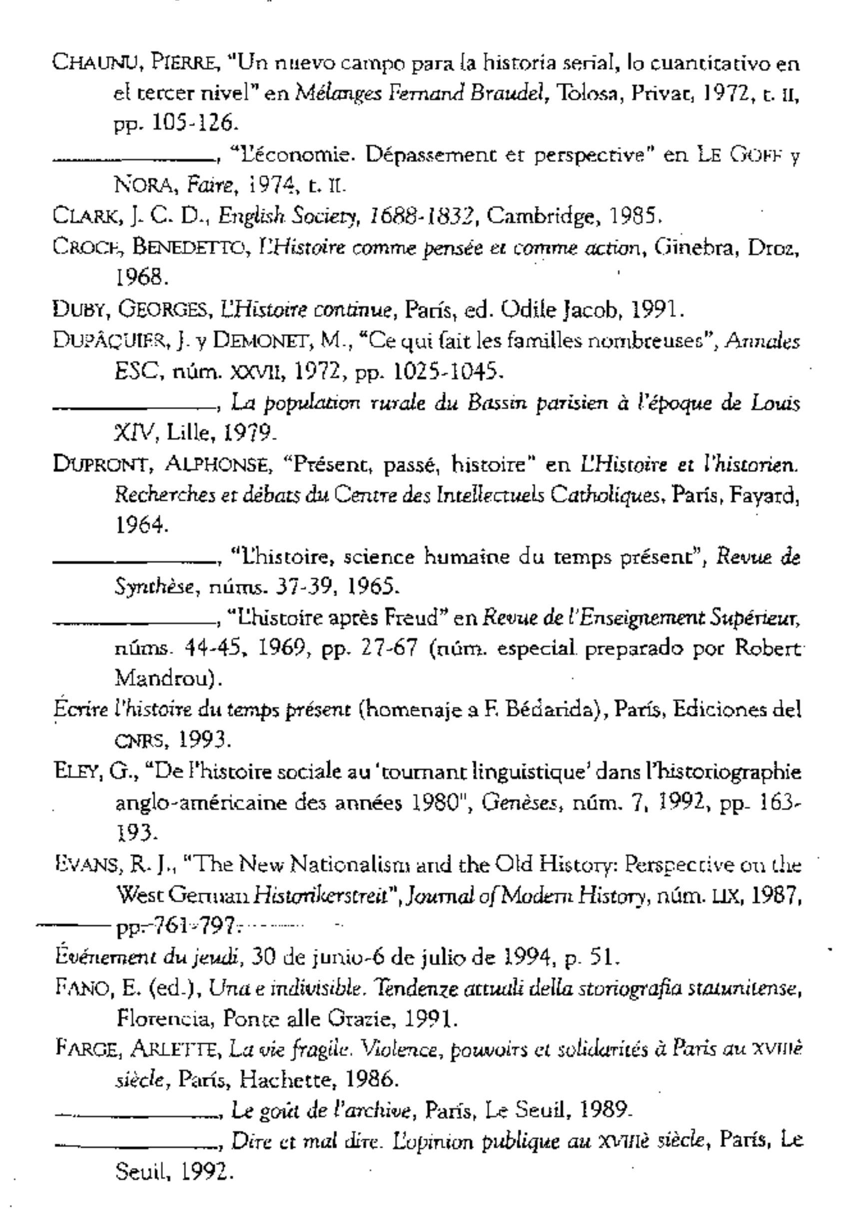
______________, "Micro-histoire sociale et macro-histoire sociale. Quelques refléxions sur les effets des changements de méthodes depuis quinze ans en histoire sociale" en C. CHARLE (dir.), *Histoire sociale, histoire globale?*, París, MSH, 1993, pp. 45-57.

CHARTIER, ROGER, "Le monde comme représentation", *Annales ESC*, núm. XLIV, 1989, pp. 1505-1509.

______________, *L'Histoire aujourd'hui: doutes, défis, propositions*, Eutopias, Université de Valence, 1994, vol. 42, 24 pp.

______________, "L'histoire culturelle aujourd'hui", *Genèses*, núm. 15, 1994.

CHAUDRON, M., "Éditer les sciences de l'homme. Des livres, des auteurs et des lecteurs", *Communications*, núm. 58, 1994.



CHAUNU, PIERRE, "Un nuevo campo para la historia serial, lo cuantitativo en el tercer nivel" en *Mélanges Fernand Braudel*, Tolosa, Privat, 1972, t. II, pp. 105-126.

———, "L'économie. Dépassement et perspective" en LE GOFF y NORA, *Faire*, 1974, t. II.

CLARK, J. C. D., *English Society, 1688-1832*, Cambridge, 1985.

CROCE, BENEDETTO, *L'Histoire comme pensée et comme action*, Ginebra, Droz, 1968.

DUBY, GEORGES, *L'Histoire continue*, París, ed. Odile Jacob, 1991.

DUPÂQUIER, J. y DEMONET, M., "Ce qui fait les familles nombreuses", *Annales* ESC, núm. XXVII, 1972, pp. 1025-1045.

———, *La population rurale du Bassin parisien à l'époque de Louis XIV*, Lille, 1979.

DUPRONT, ALPHONSE, "Présent, passé, histoire" en *L'Histoire et l'historien. Recherches et débats du Centre des Intellectuels Catholiques*, París, Fayard, 1964.

———, "L'histoire, science humaine du temps présent", *Revue de Synthèse*, núms. 37-39, 1965.

———, "L'histoire après Freud" en *Revue de l'Enseignement Supérieur*, núms. 44-45, 1969, pp. 27-67 (núm. especial preparado por Robert Mandrou).

Écrire l'histoire du temps présent (homenaje a F. Bédarida), París, Ediciones del CNRS, 1993.

ELEY, G., "De l'histoire sociale au 'tournant linguistique' dans l'historiographie anglo-américaine des années 1980", *Genèses*, núm. 7, 1992, pp. 163-193.

EVANS, R. J., "The New Nationalism and the Old History: Perspective on the West German *Historikerstreit*", *Journal of Modern History*, núm. LIX, 1987, pp. 761-797.

Événement du jeudi, 30 de junio-6 de julio de 1994, p. 51.

FANO, E. (ed.), *Una e indivisible. Tendenze attuali della storiografia statunitense*, Florencia, Ponte alle Grazie, 1991.

FARGE, ARLETTE, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIè siècle*, París, Hachette, 1986.

———, *Le goût de l'archive*, París, Le Seuil, 1989.

———, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIè siècle*, París, Le Seuil, 1992.

————, *Le cours ordinaire des choses dans la cité du* XVIIIè, París, Le Seuil, 1994.

FELDMAN, J., G. LAGNEAU y B. MATALON (eds.), *Moyenne, milieu, centre. Histoires et usages*, París, EHESS, 1991.

FLETCHER, R., "History from Below Comes to Germany: The New History Movement in the Federal Republic of Germany", *Journal of Modern History*, núm. LX, 1988.

FURET, FRANÇOIS, "Le quantitatif en histoire" en LE GOFF y NORA, *Faire*, 1974, t. I.

————, "La passion révolutionnaire au XXè siècle", *La pensée politique. Écrire l'histoire du XXè siècle*, 1994.

GAUCHET, MARCEL, "Changement de paradigme en sciences sociales?", *Le Débat*, núm. 50, número especial, *Matériaux pour servir à l'histoire intellectuelle de la France, 1953-1987*, 1988.

GENET, J.-P. (ed.), *L'État moderne: génese. Bilans et perspectives*, París, Ediciones del CNRS, 1990.

GÉRARD, A., *La révolution française, mythes et interprétations, 1789-1970*, París, Flammarion, 1970.

GINZBURG, CARLO, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du* XVIè *siècle*, París, Flammarion, 1980 (ed. italiana, Turín, 1976).

————, "Traces. Racines d'un paradigme indiciaire" en *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, París, Flammarion, 1989, pp. 139-180.

————, *Lo storico e il giudice. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Turín, 1991.

GIRAULT, R., "De Renouvin à Renouvin" en P. RENOUVIN (dir.), *Histoire des relations internationales*, nueva edición, París, Hachette, 1994, t. I, pp. I-XXXVIII.

GRAFTON, A., *Faussaires et critiques. Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux*, París, Les Belles Lettres, 1993 (ed. estadunidense, Princeton, 1990).

GRENDI, E., "Microanalisi e storia sociale", *Quaderni Storici*, núm. 33, 1972, pp. 506-520.

HEFFER, J., *Le port de New York et le commerce extérieur américain (1860-1900)*, París, 1986.

HIGHAM, JOHN, "The Future of American History", núm. LXXX, 1994, pp. 1289-1307.

HUNT, LYNN, "History, Culture and Text" en *The New Cultural History*, University of California Press, 1989, pp. 1-22.

IGGERS, G. G., "L'histoire sociale et l'historiographie est-allemande depuis 1980", *Vingtième Siècle*, núm. 34, abril-junio de 1992, pp. 5-24.

KLAPISCH, C. y D. HERLIHY, *Les toscans et leurs familles. Une étude du* catasto *florentin de 1427*, París, 1978.

KRIEDTKE, P., H. MEDICK y J. SCHLUMBOHM, *Industrialization Before Industrialization. Rural Industry in the Genesis of Capitalism*, París-Cambridge, 1981 (ed. Alemana, Gotinga, 1977).

LABROUSSE, E., "¿Comment contrôler les mercuriales? Le test de la concordance", *Annales d'Histoire Sociale*, núm. II, 1940, pp. 117-130.

LANGLOIS, C. y S. BONIN (dirs.), *Atlas de la révolution française*, 7 vols. publicados desde 1987.

LANGLOIS, CLAUDE y ROGER CHARTIER, *Les historiens et l'organisation de la recherche*, Ministerio de la Educación Nacional, septiembre de 1991.

LECZYK, MARIAN (ed.), *La science historique polonaise dans l'historiographie mondiale*, Wroclaw, 1990.

LE GOFF, JACQUES, "Une maladie scientifique: la colloquite", *Sciences de l'Homme et de la Société. Lettre des Départements Scientifiques du CNRS*, núm. 32, diciembre de 1993.

LE GOFF, JACQUES y PIERRE NORA (eds.), *Faire de l'histoire*, t. I *Nouveaux problèmes*, t. II *Nouvelles approches*, t. III *Nouveaux objets*, París, Gallimard, 1974, 3 tt. en 3 vols.

LE GOFF, JACQUES, ROGER CHARTIER y JACQUES REVEL (dirs.), *La nouvelle histoire*, París, Retz, 1978.

LÉON, P. (dir.), *Histoire économique et sociale du monde*, París, A. Colin, 1978-1982, 6 vols.

LEPETIT, BERNARD, "Propositions pour une pratique restreinte de l'interdisciplinarité", *Revue de Synthèse*, 1990, pp. 331-338.

———, *Les villes dans la France moderne*, París, A. Michel, 1988.

Les "*Protocoles des sages de Sion*". *Introduction à l'étude des "protocoles": un faux et ses usages dans le siècle*, ed. por P.-A. Taguieff, Berg International, 1992, 2 vols., 1296 pp.

LEVI, GIOVANNI, "On Microhistory" en P. BURKE (ed.), *New Perspectives in Historical Writing*, Oxford, Polity Press, 1991, pp. 93-113.

LIPP, C., "Writing History as Political Culture. Social History Versus *Alltagsgeschichte*. A German Debate", *Storia della Storiografia*, núm. XVII, 1990, pp. 66-100.

MARROU, H.-I., *De la connaissance historique*, París, Le Seuil, 1954.

———, "Comment comprendre le métier d'historien" en C. SAMARAN, *L'histoire et ses méthodes*, París, Gallimard, 1961.

MARTIN, H.-J. y R. CHARTIER (dirs.), *Histoire de l'édition française*, París, Promodis, 1983-1986, 4 vols.

MORICEAU, J.-M., *Les fermiers de l'Île-de-France. L'ascension d'un patronat agricole, XVè-XVIIIè siècles*, París, Fayard, 1994.

NOIRIEL, G., *Le creuset français*, París, Le Seuil, 1988.

———, *La tyrannie du national: le droit d'asile en Europe (1793-1993)*, París, Calmann-Lévy, 1991.

———, "Les enjeux pratiques de la construction de l'objet. L'exemple de l'immigration" en C. CHARLE (dir.), *Histoire sociale, histoire globale?*, París, MSH, 1993.

NORA, PIERRE, (dir.), *Les lieux de mémoire*, t. I *La République*, t. II *La Nation*, t. III *La France*, París, Gallimard, 1984-1992, 3 tt. en 7 vols.

NOVICK, PETER A., *"That Noble Dream". The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988.

PASSERON, J.-C., *Le raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, París, Nathan, 1991.

PRESSAC, J.-C., *Les crématoires d'Auschwitz, la machinerie du meurtre de masse*, París, CNRS, 1993.

RANCIÈRE, J., *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, París, Le Seuil, 1992.

RÉMOND, R. (dir.), *Pour une histoire politique*, París, Le Seuil, 1988.

REVEL, JACQUES, "L'histoire au ras du sol" en G. LEVI, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XIIè siècle*, París, Gallimard, 1989, pp. I-XXXIII (ed. italiana, Turín, 1985).

ROCHE, DANIEL, "Les historiens aujourd'hui. Remarques pour un débat", *Vingtième Siècle*, núm. 12, 1986.

ROUGERIE, J., "Faut-il départementaliser l'histoire en France?", *Annales ESC*, núm. XXI, 1965, pp. 178-193.

SAPELLI, GIULIO, "Il professor Roverato e il professor Bairati: ovvero dell'utilità e del danno della 'storia impresa' in Italia", *Società e Storia*, núm. X, 1987, pp. 949-975.

SCARDOZZI, MIRELLA, "Gli insegnamenti di storia nelle università italiane (1951-1983): tra immobilismo e frammentazione", *Quaderni Storici*, núm. XX, 1985.

SCHÖTTLER, P., "L'érudition –et après? Les historiens allemands avant et après 1945", *Genèses*, núm. 5, 1991, pp. 172-185.

SCOTT, J.-W., "History in Crisis? The Others' Side of the Story", *American Historical Review*, núm. XCIV, 1989.

SERRES, M., "Les sciences" en LE GOFF y NORA, *Faire*, 1974, t. II.

SOUCHANY, J., "Le nazisme: déviance allemande ou mal de la modernité? Réflexion des historiens dans l'Allemagne des années zéro (1945-1949)", *Vingtième Siècle*, núm. 34, abril-junio de 1992, pp. 145-156.

STONE, LAWRENCE, "The Revival of Narrative. Reflections on a New Old Story", *Past and Present*, núm. 85, 1979, pp. 3-24 (trad. fr. "Retour au récit, ou réflexions sur une nouvelle vieille histoire", *Le Débat*, núm. 4, 1980, pp. 116-142).

______________, "Histoire et sciences sociales: un tournant critique?", *Annales ESC*, núm. XLIII, 1988.

THOMPSON, E. P., "Anthropology and the Discipline of Historical Context", *Midland History*, núm. I, 1972, pp. 41-55.

VALLA, L., *La donation de Constantin*, ed. y trad. por J.-B. Giard, París, Les Belles Lettres, 1993, XXI + 149 pp.

VEYNE, P., *Comment on écrit l'histoire*, París, Le Seuil, 1971.

VIDAL-NAQUET, P., *Les assassins de la mémoire*, París, La Découverte, 1987.

VILAR, PIERRE, "L'histoire après Marx", *Revue de l'Enseignement Supérieur*, núms. 44-45, 1969, pp. 15-26 (núm. especial preparado por Robert Mandrou).

______________, "Histoire marxiste, histoire en construction" en LE GOFF y NORA, *Faire*, 1974, t. I.

WALLERSTEIN, I., *Le système du monde du XVè siècle à nos jours*, París, Flammarion, 1980, 2 vols.

WOOD, CHARLES T., "The return of medieval politics", *American Historical Review*, núm. XCIV, 1989, pp. 391-404.

ZYSBERG, A., *Les galériens. Vie et destins de 60 000 forçats sur les galères de France, 1680-1748*, París, Le Seuil, 1987.

LAWRENCE STONE Y "THE REVIVAL OF NARRATIVE"*

GEORG G. IGGERS

En 1979 en *Past and Present*, publicación que desde su fundación en 1952 había sido el foro más importante de Gran Bretaña para el debate de la historia y las ciencias sociales, apareció el ensayo de Lawrence Stone "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History" (El resurgimiento de la narrativa: reflexiones sobre una nueva historia antigua).[1] En este texto ahora famoso, Stone señala que en 1970 tuvo lugar una transformación básica en la manera como se concebía y se escribía la historia. Se rechazó ampliamente la creencia, central en la historia de las ciencias sociales, de que es posible "una explicación científica coherente sobre el cambio en el pasado".[2] En su lugar surgió un renovado interés por los más diversos aspectos de la existencia

* Título original "Lawrence Stone and 'The Revival of Narrative'", publicado en Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Middletown, Connecticut, Wesleyan University Press, 1994, cap. 8. [Reproducción autorizada por Idea Books, titular de los derechos para publicar en español. Traducción de Gabriela Montes de Oca V.] Existe otra versión en español del libro del cual fueron tomados los tres artículos de Iggers que se presentan en esta antología: *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, Idea Books, Barcelona, 1998, 156 pp., ISBN: 84-335-3050-X. Presentación, adaptación y revisión científica: Fernando Sánchez Marcos, trad. del original alemán Clemens Bieg.

[1] Stone, "Revival", 1979, pp. 3-24.

[2] *Ibid.*, p. 19.

humana, acompañado por la convicción de que "potencialmente la cultura del grupo, e incluso la voluntad del individuo, son agentes causales del cambio por lo menos tan importantes como las fuerzas impersonales de la producción material y el crecimiento demográfico".[3] Este renovado énfasis en las experiencias de seres humanos concretos anunció un regreso a las formas narrativas de la historia.

El giro hacia la experiencia conllevó un nuevo examen crítico de la racionalidad científica. La historia orientada hacia la ciencia social había presupuesto una relación positiva con un mundo industrial moderno en expansión, donde la ciencia y la tecnología contribuían al crecimiento y al desarrollo. Pero esta fe en el progreso y en la civilización del mundo moderno experimentó una dura prueba desde los años sesenta. En los cincuenta, los historiadores y los científicos sociales estadunidenses aún hablaban de manera complaciente sobre un "consenso" nacional y una sociedad verdaderamente sin clases, libre de conflictos sociales más profundos, lo cual distinguía a Estados Unidos, en el pasado y en el presente, de Europa. John Kenneth Galbraith publicó en 1958 *The Affluent Society*.[4] Como ya mencionamos, *The End of Ideology*, de Daniel Bell, se publicó en 1960,[5] seguido, en 1962, por *The Other America*,[6] de Michael Harrington, que se centraba en aquellos segmentos de la población estadunidense, los pobres, blancos y negros, que habían sido excluidos de la abundancia y no compartían el consenso. En Estados Unidos, las tensiones antes ocultas de la sociedad aparecieron en escena con toda su intensidad con el movimiento de desobediencia civil de principios de los sesenta y las sublevaciones sangrientas de los guetos en la segunda mitad de la década. La guerra de Vietnam dividía entonces a los estadunidenses tan profundamente como la guerra de Argelia había separado unos años antes a los franceses. Pero la oposición a la guerra iba más allá de los asuntos puramente políticos. Los conflictos de la segunda mitad de los sesenta, desencadenados en Estados Unidos por los enfrentamientos sobre derechos civiles y sobre la guerra de Vietnam, no sólo se centraron en la crítica a las condiciones políticas y sociales existentes, sino también en la calidad

[3] *Ibid*., p. 9.
[4] Galbraith, *Affluent*, 1960.
[5] Bell, *End*, 1960.
[6] Harrington, *Other*, 1962.

de vida en una sociedad altamente industrializada. La fe en el progreso y en la ciencia, que era básica no sólo para la nueva historia cuantitativa, sino también para el marxismo, se volvió cada vez más problemática en vista de los peligros y la brutalidad con que la tecnología transformaba a los países industrializados y afectaba a las naciones en vías de desarrollo.

Es importante tomar en cuenta que el movimiento estudiantil de fines de los años sesenta en Berkeley, París, Berlín y Praga se volvió tanto contra el capitalismo en Occidente como contra la forma soviética del marxismo. Esto es importante para los desarrollos dentro de la historiografía si se pretende comprender por qué ni los modelos sociales científicos comunes ni el materialismo histórico podían seguir siendo convincentes. Ambos parten de concepciones macrohistóricas y macrosociales para las que el Estado o el mercado son conceptos centrales como lo es para el marxismo la noción de clase. En ambos se da por sentada la firme creencia en la posibilidad y conveniencia de un crecimiento dirigido científicamente. La atención centrada en las estructuras sociales y en los procesos sociales, que compartían la ciencia social ortodoxa y el marxismo ortodoxo, dejaba poco espacio para los segmentos de la población que habían sido descuidados antes y que ahora reclamaban una identidad y una historia propias. Asimismo, tanto la ciencia social como la historiografía marxista mostraban poco interés por los aspectos existenciales de la vida cotidiana: su lado material, pero también el emocional con sus esperanzas y temores.

Una visión pesimista en cuanto al curso y la calidad de la civilización occidental moderna ocupaba un lugar central en la mayor parte de la "nueva historia cultural". Esta nueva historia mantenía una relación paradójica con el marxismo. Compartía la visión marxista en cuanto a la función emancipadora de la historiografía, pero comprendía de manera muy distinta a la de los marxistas clásicos las restricciones de las que debían liberarse hombres y mujeres. Las fuentes de explotación y de dominación no debían buscarse principalmente en estructuras institucionalizadas, en la política o en la economía, sino, de manera más importante, en las múltiples relaciones interpersonales con las cuales los seres humanos ejercen el poder sobre otros. Así, el género asumía también un papel nuevo y significativo. En un sentido importante, Foucault remplazó a Marx como analista del poder y de su relación con el conocimiento.

Una pregunta clave que planteó Stone fue si la historia podía o debería, y de qué manera, entenderse como ciencia. No sólo la historiografía orientada hacia la ciencia social, sino también la tradición más antigua de la investigación histórica crítica como se había desarrollado con Ranke en las universidades del siglo XIX, veía la historia como una ciencia. Sin embargo, para esta última la ciencia había tenido un significado diferente. Involucraba el repudio del positivismo de las ciencias sociales analíticas y ponía énfasis en la distinción entre las ciencias humanas o culturales (*Geisteswissenschaften*) y las ciencias naturales. No obstante, adoptaba un concepto de ciencia y consideraba a la historia como una disciplina científica. Por ende, en Alemania el término *Geschichtswissenschaft* (ciencia histórica) remplazaba a *Geschichtsschreibung* (escritura de la historia) para describir la tarea de los historiadores profesionales. El concepto de *ciencia* involucraba aquí la centralidad de una lógica de indagación que estableció lineamientos metodológicos rigurosos para obtener el conocimiento objetivo. Al tiempo que destacaba el papel de la empatía en la comprensión histórica, que involucraba la subjetividad del historiador, esta escuela de erudición histórica planteaba sin embargo una línea de distinción clara entre el saber histórico y la literatura imaginativa. No obstante, debería subrayarse que esta distinción entre análisis y narración a menudo no era objeto de adhesión. Georges Duby, en *The Legend of Bouvines*,[7] y Jacques Le Goff en su biografía reciente de San Luis,[8] como veremos más adelante, demostraron que la cuestión narrativa ocupaba un papel importante en la tradición de los *Annales*.

Aunque Stone rechazaba enfáticamente la ilusión de una "explicación científica coherente" en la historia, en ninguna parte sugería que la narrativa histórica, a pesar de su forma necesariamente literaria, se sometiera a la indagación racional y a la reconstrucción realista. Pero, como vimos en la introducción, varios teóricos de Francia y Estados Unidos, sobre todo provenientes de la crítica literaria, como Roland Barthes, Paul De Man, Hayden White, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard,[9] a menudo identificados como posmodernistas –eti-

[7] El título francés: *Le dimanche de Bouvines: 27 juillet 1214* (el domingo de Bouvines) destacaba tanto los acontecimientos de un día, el 27 de julio de 1214, como su proyección en la conciencia social.

[8] Le Goff, *St. Louis*, 1996.

[9] Véase Berman, *New*, 1988.

queta que algunos de ellos rechazarían vigorosamente–, pedirían este sometimiento y pondrían en tela de juicio la distinción entre hecho y ficción, entre historia y poesía. Consideraban que la historia no tenía referencia con una realidad que estuviese fuera de sus textos. Pero, según veremos, los historiadores en activo rara vez iban tan lejos. No había ningún rompimiento radical entre la historia de la ciencia social y la nueva historia cultural, pero los temas, y con ellos los métodos de la nueva historiografía, cambiaban al tiempo que el centro de gravedad se trasladaba de las estructuras y los procesos a las culturas y las experiencias de vida existenciales de la gente común. Aunque esto implicaba un mayor escepticismo en cuanto a las afirmaciones de las ciencias sociales tradicionales, no significaba una huida hacia lo imaginario. No sólo los historiadores continuaron trabajando de manera consciente y crítica con las fuentes, sino que, como veremos en las siguientes secciones, también adoptaron métodos y descubrimientos de las ciencias sociales. Así, de ninguna manera renunciaron a la convicción de que el historiador debe seguir métodos racionales para adquirir conocimientos verídicos sobre el pasado.

Bibliografía

BELL, DANIEL, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Ill., 1960 (ed. en español: *El fin de las ideologías*, trad. Alberto Saoner Barberis, Madrid, Tecnos, 1964).

BERMAN, ART, *From the New Criticism to Deconstruction*, Urbana, 1988.

DUBY, GEORGES, *El domingo de Bouvines, 24 de julio de 1214*, trad. Arturo Firpo, Madrid, Alianza, 1988.

GALBRAITH, JOHN KENNETH, *The Affluent Society*, Boston, 1960.

GOFF, JACQUES LE, *St. Louis*, París, 1996.

HARRINGTON, MICHAEL, *The Other America: Poverty in the United States*, Nueva York, 1962.

STONE, LAWRENCE, "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", *Past and Present*, núm. 85, noviembre de 1979, pp. 3-24 (publicado en español en Lawrence Stone, *El pasado y el presente*, trad. Lorenzo Aldrete Bernal, México, FCE, 1986).

EL "GIRO LINGÜÍSTICO": ¿EL FIN DE LA HISTORIA COMO DISCIPLINA ACADÉMICA?*

GEORG G. IGGERS

Ya me he referido a las teorías posmodernas de la historia que abordan los problemas de la posibilidad o imposibilidad del conocimiento histórico y las formas que debería asumir la escritura histórica en una era posmoderna. En este capítulo me gustaría plantear el problema del alcance y la forma en que las teorías posmodernas de la historia y el lenguaje han funcionado como base de la escritura histórica. Estas teorías proceden de la convicción, para citar a Lawrence Stone, "de que una explicación coherente y científica del cambio en el pasado"[1] ya no es posible. Pero las teorías posmodernas van más allá de la formulación de Stone en cuanto a que sostienen que toda coherencia es sospechosa. La idea básica de la teoría posmoderna de la historiografía es su rechazo a que la escritura histórica se refiere a un pasado histórico real. Roland Barthes[2] y Hayden White han afirmado que la historiografía no difiere de la ficción, sino que es una forma de ésta. En efecto, White intentó demostrar en *Metahistory: the Historical Imagination in the*

* Título original "The Linguistic Turn: the End of History as a Scholarly Discipline", publicado en *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Middletown, Connecticut, Wesleyan University Press, 1994, cap. 10. [Traducción de Gabriela Montes de Oca Vega.]

[1] Stone, "Revival", 1979, p. 19.

[2] Barthes, "Discourse", 1981, pp. 3-28.

Nineteenth Century in Europe (1973), mediante el ejemplo de cuatro historiadores (Michelet, Tocqueville, Ranke y Burckhardt) y cuatro filósofos de la historia (Hegel, Marx, Nietzsche y Croce) que no existen criterios de verdad en las narraciones históricas. Por lo tanto, sostenía, no hay una diferencia sustancial entre la escritura y la filosofía de la historia. El trabajo filológico crítico con las fuentes, puede, por cierto, descubrir hechos, pero cualquier avance más allá de esto, dirigido a la construcción de un relato histórico, está determinado, según White, por consideraciones científicas. La forma y el contenido, afirma, no pueden estar separados en los textos históricos. Añade que los historiadores tienen a su disposición un número limitado de posibilidades retóricas que predeterminan la forma y en cierta medida también el contenido de su descripción, de modo que, como vimos, "las narraciones históricas son ficciones verbales cuyo contenido es tan *inventado* como *real*, y cuyas formas tienen más en común con sus contrapartes literarias que con las de las ciencias sociales".[3]

Aquí White va mucho más allá de una tradición de pensamiento histórico que, desde Heródoto hasta Natalie Davis, reconocía tanto los aspectos literarios de los recuentos históricos como el papel de la imaginación en su construcción, sin embargo, continuaban confiando en que estos relatos ofrecían algún conocimiento sobre el pasado real que involucra a los seres humanos. Natalie Davis admitía francamente que la invención ocupa un lugar crucial en la reconstrucción del pasado, aunque insistía en que esta invención no es una creación arbitraria del historiador, sino que sigue las "voces del pasado" cuando nos hablan a través de las fuentes.[4] Del mismo modo, Ranke reconocía el papel de la imaginación en la reconstrucción de los procesos mentales de sus actores históricos.

Por lo tanto, aquí hay una diferencia entre una teoría que niega cualquier llamado a la realidad en los relatos históricos y una historiografía que está plenamente consciente de la complejidad del conocimiento histórico, pero que de cualquier modo supone que las personas reales tenían pensamientos y sentimientos reales que los conducían a actos reales que, con limitaciones, pueden conocerse y reconstruirse. Como lo expresó Patrick Bahners, sin duda la ciencia desde Kant no

[3] White, "Historical", 1978, p. 82.
[4] Davis, *Return*, 1983.

ha contado con ningún "criterio material de la verdad".[5] Pero Kant y el subsecuente pensamiento científico y científico social, incluyendo el de Weber, de cualquier modo suponían que existía una lógica de la investigación científica, que podía ser comunicada y que, aun cuando no proporcionase criterios materiales, ofrecía normas formales para el examen del mundo de la naturaleza y de los seres humanos. Inclusive estos criterios han sido puestos en tela de juicio por algunos teóricos de la ciencia contemporáneos.

Entre los teóricos de la ciencia modernos y contemporáneos que han desafiado la noción de que la investigación científica lleva a una comprensión progresiva de la realidad, debe distinguirse, entre los escépticos radicales, a Gaston Bachelard[6] y a Paul Feyerabend[7] por un lado, y a los relativistas históricos, como Thomas Kuhn, por el otro. Bachelard y Feyerabend entienden la ciencia como una actividad poética para la que no hay ninguna lógica ni método de investigación obligatorios. En *La estructura de las revoluciones científicas* (1960)[8] Kuhn afirmaba también que la ciencia no puede comprenderse como un reflejo del mundo objetivo. Sin embargo, no lo veía como una ficción, sino como un discurso histórica y culturalmente condicionado entre personas que tienen un acuerdo sobre las reglas que rigen su discurso. Para él, la ciencia es una forma institucionalizada de investigación científica, una manera de abordar la realidad en una comunidad científica cuyos miembros están de acuerdo en cuanto a estrategias de investigación y explicación. De esta manera, Kuhn también pone en entredicho la relación de la ciencia con la realidad, pero no así, como lo hacen Bachelard y Feyerabend, la posibilidad de un discurso científico racional.

El problema de la relación entre conocimiento y realidad también desempeña un papel central en la teoría lingüística. La ciencia moderna ha comprendido el lenguaje como un vehículo para la transmisión de conocimiento significativo. El positivismo lógico, tal como se originó en el círculo de Viena en los años treinta y después desempeñó un papel importante en la filosofía analítica angloamericana, se esforzó

[5] Bahners, "Ordnung", 1992, p. 313.
[6] Bachelard, *New*, 1984.
[7] Feyerabend, *Against*, 1988.
[8] Kuhn, *Structure*, 1970.

por encontrar un lenguaje libre de toda contradicción y de ambigüedades, capaz de comunicar conceptos lógicos y los resultados de la investigación científica. Posteriormente, el estructuralismo puso en tela de juicio precisamente esta función referencial del lenguaje.

Para la teoría del lenguaje, según la formuló el lingüista suizo Ferdinand de Saussure en su *Curso de lingüística general*,[9] que se publicó póstumamente en 1916, había dos ideas básicas relacionadas: el lenguaje forma un sistema autónomo cerrado que posee una estructura sintáctica. Además, el lenguaje no es un medio para comunicar significado y unidades de significado; por el contrario, el significado está en función del lenguaje. O bien, para ponerlo de manera distinta: el pensamiento del ser humano no usa el lenguaje para transmitir sus pensamientos, sino que el pensamiento del ser humano está determinado por el lenguaje. Aquí tenemos la idea central de la concepción estructuralista de la sociedad y la historia: el ser humano se mueve dentro del marco de estructuras –en este caso estructuras lingüísticas– que por sí mismo no determina, sino que lo determinan a él. Esta concepción desempeñó un papel importante en la teoría literaria en los años cincuenta y sesenta en la "Nueva Crítica" en Estados Unidos, y de manera separada en las discusiones en Francia iniciadas por Roland Barthes, que condujeron al método deconstruccionista de Jacques Derrida.[10] Desde el punto de vista de la teoría del lenguaje, el texto no hace referencia a una realidad externa, sino que está contenido en sí mismo. Esto es cierto no sólo acerca de los textos literarios, sino también de los historiográficos. Dado que los textos no se refieren a la realidad, sostiene Barthes, no hay ninguna diferencia entre verdad y ficción.[11] Además, el texto se considera no sólo independientemente de su relación con el mundo exterior, sino también al margen de su autor. Lo que importa es exclusivamente el texto, no el contexto en que se origina. El siguiente paso, dado por Michel Foucault, es eliminar al autor como un factor relevante en la producción de textos. Y al desaparecer el autor, la intencionalidad y el significado también desaparecen del texto. Para Foucault, la historia por lo tanto pierde su relevancia. Es una invención tardía del hombre occidental la denomi-

[9] Saussure, *Course*, 1983.
[10] Véase Berman, *From*, 1988.
[11] Barthes, "Discourse", 1981.

nada etapa "clásica" de la historia moderna, una etapa que ya ha transcurrido. Resulta paradójico que tantos textos de Foucault, principalmente aquellos que versan sobre la locura, la clínica, el castigo y la sexualidad, así como sus principales expresiones teóricas, *La arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas*, reflejen no obstante una perspectiva exhaustivamente histórica.

La crítica de Foucault y de Derrida se dirige en contra de los presupuestos ideológicos ocultos en todo texto. Sostienen que el texto debe ser liberado de su autor. Al mismo tiempo, radicalizan la concepción del lenguaje de Saussure. Para éste, el lenguaje aún poseía una estructura: constituía un sistema. Todavía había una unidad entre la palabra (significante) y la cosa a que se refería (significado). Para Derrida, esta unidad no existe más. En lugar de ello, observa un número infinito de significantes sin significados claros, dado que no hay un lugar arquimideano desde el cual pueda asignarse un significado definido. Para la historiografía, esto significa un mundo sin significado, desprovisto de actores humanos, deseos o intenciones humanas y carente por completo de coherencia.

Por ende, si se ha de escribir historia en el futuro, ésta deberá adoptar formas absolutamente distintas. Este tema se ha retomado en las discusiones de Estados Unidos sobre el carácter de la prosa histórica. Para Hayden White, como vimos, ahora la historiografía debe ser considerada principalmente un género literario sometido a criterios literarios. En 1985, Dominick La Capra recurrió a la historiografía para recuperar la cualidad retórica que había atesorado desde la Antigüedad clásica.[12] En el siglo XIX, al convertirse la historia en una disciplina profesional y proclamarse como una ciencia rigurosa, los historiadores buscaron liberar la escritura histórica de sus elementos retóricos. Se puso de moda plantear una dicotomía simple entre la ciencia y la retórica sin comprender que todo lenguaje, incluyendo el de la ciencia, tenía una dimensión retórica. Para citar a La Capra, "esta tendencia, que define a la ciencia como el adversario o antítesis de la retórica, con frecuencia se ha asociado a una defensa del 'estilo simple' que depende o pretende ser enteramente transparente para su objeto".[13] Pero no hay tal "estilo simple". De hecho, la escritura histó-

[12] La Capra, "Rhetoric", 1985, pp. 15-44.

[13] *Ibid.*, p. 42.

rica, durante los siglos XIX y XX, en la era del conocimiento profesionalizado, no perdió sus cualidades retóricas ni literarias. Y los grandes historiadores lo reconocieron. De esta manera, Ranke puso énfasis en que la historia no sólo era una ciencia sino también un arte, y que ambos eran inseparables.[14] Cabe destacar que Theodor Mommsen recibió el premio Nobel de literatura en 1902, la segunda vez que fue otorgado. Salvo algunos trabajos aislados de historia cuantitativa, hay pocos ejemplos en la historiografía que carezcan de un componente retórico o literario significativo. Ni siquiera el estudio cliométrico de Robert Fogel y Stanley Engerman sobre la esclavitud en los Estados Unidos de América, *Time on the Cross*, que, a pesar de su inmenso aparato cuantitativo, narra una historia dirigida a persuadir al lector de que la esclavitud era, al *mismo tiempo*, *eficiente* en costos y humanitaria. La retórica, desde luego, desempeña un papel importante incluso en los documentos con que trabaja el historiador. Las fuentes, o al menos los documentos que sirven como tales, son en sí mismas construcciones lingüísticas, textos que, a menos que sean datos puros, usan estrategias retóricas para defender un punto de vista. Los datos estadísticos también son seleccionados y construidos.

Ahora, una amplia proporción del pensamiento histórico toma en serio las concepciones del lenguaje y la textualidad mencionadas. La aportación francesa a estos debates ha afectado seriamente la crítica y la teoría literaria en Estados Unidos. Inclusive la repercusión de la teoría lingüística en los estudios históricos ha sido mayor en este país que en Francia y, en el interior de Estados Unidos, más en la historia europea que en la estadunidense. En las siguientes páginas nuestro énfasis principal, aunque de ningún modo exclusivo, se centrará en los debates de Estados Unidos, porque ahí surgió el concepto de "giro lingüístico".[15] El principal elemento de este "giro" consiste en el reconocimiento de la importancia del lenguaje o el discurso en la constitución de las sociedades. Ahora las estructuras y los procesos sociales que se consideraban determinantes de una sociedad y una cultura se ven cada vez más como productos de una cultura entendida como una comunidad comunicativa. Este énfasis en la centralidad del

[14] Véase Ranke, "On", 1973, pp. 33-34.

[15] Véase Toews, "Intellectual", 1987, pp. 879-907; Jay, "Should", 1982, pp. 86-110; Rorty, *Linguistic*, 1967.

lenguaje se ha introducido en buena parte de los estudios académicos recientes en historia política, social, cultural e intelectual. Pero, mientras algunos escritores extrajeron consecuencias muy radicales de la teoría lingüística y redujeron la historia a la semiótica, en la cual la sociedad era concebida como cultura y la cultura como una "red de significado" –semejante a un texto literario que desafía la reducción a una realidad más allá del texto–, otros historiadores vieron el lenguaje como una herramienta para abordar la realidad social y cultural.

El antropólogo cultural Clifford Geertz ha hecho aportaciones al pensamiento histórico reciente posiblemente con el más importante estímulo hacia un enfoque semiótico de la cultura. "Creo, con Max Weber", escribe, "que el ser humano es un animal suspendido de redes de significación que él mismo ha tejido. Para mí la cultura son esas redes, y el análisis de ésta es, por lo tanto, una ciencia experimental en busca de una ley, pero de una ley interpretativa en busca de significado."[16] Pero Geertz otorga al concepto de "red de significado" un sentido muy distinto al que Weber le asignó. Para Weber, ésta constituía un rechazo del método positivista, que se restringe a la observación empírica de la realidad. La realidad, Weber concuerda con Kant, es accesible sólo con la mediación de las categorías lógicas del pensamiento. Para él esto no significa de ningún modo el repudio de una lógica rigurosa de la investigación científica social. De hecho, para Weber la "objetividad" constituye la piedra angular de la investigación científica social.[17] Aquí la objetividad no se relaciona con un "objeto" en el mundo externo, sino con la metodología de las ciencias sociales por medio de la cual se estudia este mundo. La lógica de esta metodología se origina en la historia intelectual del mundo occidental desde la Antigüedad griega. Sin embargo, su validez se extiende al pensamiento racional en todas las culturas. Ya hemos citado su afirmación de que la argumentación lógica en las ciencias sociales debe ser convincente tanto para una mente china como para una occidental. El concepto weberiano de "tipo ideal" no niega, sino que presupone la noción de que hay estructuras y procesos sociales reales que constituyen la materia de la investigación científica social. Reconoce que un enfoque meramente empírico no es posible: sin embargo, supone que es

[16] Geertz, "Thick", 1983, p. 5.

[17] Véase Shils y Finch, "Objectivity", 1949.

posible enfocar la realidad social confrontando los "tipos ideales" con los hallazgos empíricos. Además, para Weber, la ciencia social estudia las estructuras y los procesos macrohistóricos y macrosociales que constituyen a las sociedades. Este énfasis en conceptos claros y teorías explícitas, como vimos, forma la base de una gran cantidad de reflexiones orientadas a la ciencia social, incluyendo la escuela alemana de "Ciencia Social Histórica" de Hans-Ulrich Wehler y Jürgen Kocka, que los historiadores culturales rechazan cada vez más por considerarla objetivista.

A pesar de su invocación de Weber, Geertz avanza entonces en una dirección totalmente distinta. Lo que los antropólogos hacen, nos dice, "no es cuestión de métodos", sino de "descripción densa". La descripción densa como una alternativa a los métodos se basa en la concepción de la cultura que Geertz define "semióticamente".[18] De acuerdo con este punto de vista, la cultura posee las características del lenguaje y, al igual que éste, constituye un "sistema". Esto hace posible la interpretación, porque todo acto y toda expresión tiene un valor simbólico que refleja a la cultura en su totalidad . La descripción densa incluye la confrontación directa con las expresiones simbólicas de la cultura libre de cualquier aspecto guiado por la teoría que, mediante abstracciones, amenaza con privar de su vitalidad a las manifestaciones culturales. Así, aparece una similitud entre la confrontación antropológica y la materia de estudio mediante la descripción densa y el enfoque hermenéutico del historicismo clásico, el cual persigue "comprender" su materia libre de abstracciones. Pero esta similitud es decepcionante. La hermenéutica asume que hay un terreno común entre el observador y lo observado que hace posible la comprensión. Por el contrario, Geertz considera la materia que él observa como totalmente distinta. Reducir la materia a términos comprensibles significa distorsionarla, más que asirla en su otredad.

En otro trabajo examiné la repercusión de Geertz en la historia de la vida cotidiana y en la microhistoria. Aquí estamos interesados en el enfoque semiótico de la historia cultural. El enfoque de Geertz, invocado tan frecuentemente en la historia cultural reciente, presenta varios problemas para una historia crítica. No sólo no es historiador, sino que entiende poco de historia. Su famoso ensayo sobre "La pelea de

[18] Geertz, "Thick", 1983, p. 5.

gallos en Bali"[19] es un ejemplo notable de su enfoque. Las reacciones del público en la pelea de gallos reflejan una cultura, considerada como un sistema semiótico, que está integrado y al mismo tiempo es estable y forma una unidad. Geertz no ve la cultura dentro del marco de la diversidad de los procesos sociales que ocurren en la sociedad balinesa; tampoco toma en cuenta las divisiones y los conflictos sociales. Así, a pesar de que expresa su propósito de evitar la sistematización y de concentrarse más bien en la única manifestación del comportamiento, recurre, no obstante que la rechaza, a la misma concepción macro de la sociedad. Y esto produce un irracionalismo metodológico. La interpretación de los símbolos no puede comprobarse en forma empírica. El "significado" de la cultura extranjera confronta al antropólogo de manera directa. Esto es para evitar introducir un sesgo subjetivo que supuestamente tiñe el trabajo tanto de los cientificistas que trabajan con problemas guiados por la teoría, como de los historiadores tradicionales que creían que podían comprender el tema de su estudio. En realidad no hay mecanismos de control en la interpretación de las culturas de Geertz. El resultado es la reintroducción de la subjetividad o de la imaginación del antropólogo en su materia de estudio. En su investigación sobre la cultura del Magreb, el sociólogo francés Pierre Bourdieu ha ofrecido una visión de la cultura más diferenciada que la de Geertz. Su enfoque, que destaca el contexto económico y social de la cultura pero reconoce el carácter simbólico de estas relaciones, refleja sus pininos en el pensamiento marxista, pero también una reinterpretación del marxismo. Está de acuerdo con Max Weber en que en última instancia los conceptos de honor intervienen en las relaciones económicas y forman un sustrato cultural. La cultura ya no puede considerarse como un texto autocontenido, sino que debe verse en un contexto de cambio político, social y económico que es preciso enfocar mediante estos símbolos.

Podemos mencionar aquí dos modificaciones del enfoque geertziano y su aplicación a un tema histórico: el ensayo de Marshall Sahlin sobre la muerte del capitán Cook[20] y *The Great Cat Massacre*[21] de Robert Darnton. Sahlin describe la interacción de dos culturas dis-

[19] Geertz, "Deep", 1983, pp. 412-453.
[20] Sahlin, "Captain", 1987, pp. 104-135.
[21] Darnton, *Great*, 1984.

tintas, la polinesia de Hawai y la cultura occidental de los exploradores británicos que choca con ella, cada uno con una lógica propia. Busca entonces explicar el asesinato de Cook por los nativos de Hawai en términos del código religioso de la cultura hawaiana y, al mismo tiempo, lo coloca dentro del marco de la expansión del capitalismo occidental. Así, el texto y el contexto, que han sido separados por Geertz, se reúnen. Pero la reconstrucción de la cultura hawaiana, como el estudio de Geertz de la cultura balinesa, tiene pocos mecanismos de control empírico. Darnton, con base en la descripción de un aprendiz de impresor relata, 30 años después del hecho, la historia de la matanza ritual de gatos realizada como un acto simbólico de rebelión de los impresores en contra de su patrón y de su esposa. De acuerdo con Chartier, Darnton usa la cultura en términos de Geertz como "un patrón transmitido históricamente de significados encarnados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas, expresadas de manera simbólica, mediante las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre las actitudes hacia la vida".[22] De manera similar a Le Roy Ladurie en el *Carnaval de Romans*,[23] Darnton interpreta el ritualismo de la masacre en términos de agresión sexual, mediante la cual los explotados económica y socialmente confrontan a sus superiores en forma simbólica. Como lo hace Geertz en "The Balinese Cockfight", Darnton intenta recuperar una cultura popular. Al mismo tiempo, coloca su texto en el contexto más amplio del conflicto que resultó de la transformación económica del negocio de la imprenta debido a las presiones de la modernización capitalista. Pero la pregunta sigue siendo si mediante la descripción densa de la masacre de gatos, evocadora de la pelea de gallos balinesa, se puede reconstruir una cultura en toda su complejidad.

Aunque a menudo los historiadores culturales han invocado a Geertz, de hecho su valor ha resultado limitado para el trabajo de éstos, más allá de contribuir a dar un giro y alejarse de lo que llama "una ciencia experimental en busca de ley [hacia] una ciencia interpretativa en busca de significado".[24] En esta búsqueda de signifi-

[22] Chartier, "Texts", 1985, p. 684.

[23] Le Roy Ladurie, *Carnival*, 1979.

[24] Geertz, "Thick", 1983, p. 5; véase también su definición de cultura en "Religion", 1983, p. 89.

cado, el lenguaje se convirtió en una herramienta semiótica importante. De este modo, ha ocurrido un "giro lingüístico" en diversas áreas de la historia social y cultural, pero en ningún lado se ha renunciado a la creencia de que el lenguaje se refiere a la realidad, como lo fue en la reinterpretación que Barthes, Derrida y Lyotard hicieron de la teoría lingüística saussureana.

Examinaré brevemente diversas orientaciones en la historia social y cultural social reciente que asignan un lugar clave al lenguaje o al discurso no como sustituto de la realidad social, sino como una guía de ella.

De estas tendencias, la más alejada de la antropología cultural y más cercana a las formas tradicionales de historia intelectual se encuentra en los estudios de historia del pensamiento político por J. G. A. Pocock, Quentin Skinner y Reinhart Kosselleck. En muchos aspectos se asemejan a las historias intelectuales tradicionales como se representaban en las historias de las ideas clásicas de Benedetto Croce, Friedrich Meinecke, R. G. Collingwood y Arthur Lovejoy. También ellos proceden de manera hermenéutica al estudiar los textos que dejaron los grandes teóricos políticos. Consideran que estos textos contienen intenciones autoritarias, y que la tarea del historiador sigue siendo, como lo fue con sus predecesores clásicos, desentrañar los significados de esos textos. Dado que las ideas ya no pueden comprenderse principalmente como creaciones de grandes mentes, sino que deben considerarse como parte integrante del discurso de la comunidad intelectual en la que se articularon, Pocock[25] y Skinner[26] recurren a la continuidad del pensamiento político occidental desde el humanismo florentino hasta el surgimiento de un concepto de sociedad civil en la Ilustración. Ambos usan el término "pensamiento político" en los títulos de sus libros. Se distinguen de la historia intelectual tradicional por su énfasis en las estructuras discursivas que persistieron durante largos periodos. Al considerar los textos como vehículos para la comunicación de ideas sostenidas conscientemente, difieren de las concepciones posmodernas del lenguaje y del discurso. Las ideas, afirman, siguen siendo concebidas y articuladas por seres humanos pensantes que están conscientes de lo que están haciendo y que reflexionan y articulan

[25] Pocock, *Machiavellian*, 1975, y *Politics*, 1989.
[26] Skinner, *Foundations*, 1989.

dentro del marco del discurso de su comunidad. El discurso presupone una comunidad de actores relativamente autónomos que pueden comunicarse entre sí porque hablan con un lenguaje en común mediante el cual pueden afectar al mundo político y social. Esta concepción del discurso no está muy alejada de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas.[27] El discurso contribuye a la formación de la realidad política, por la que a su vez también resulta afectado. Reinhart Koselleck[28] va más allá de Pocock y de Skinner al usar el análisis del discurso como medio de reconstruir no sólo la historia del pensamiento político, sino también la de las estructuras políticas y sociales. Junto con Werner Conze y Otto Brunner, dos de los más importantes historiadores sociales alemanes, en 1973 Koselleck presentó una enciclopedia de siete volúmenes de "conceptos históricos básicos".[29] En extensos artículos, de alrededor de 100 páginas, los autores examinaron en profundidad el significado y la transformación de conceptos políticos y sociales claves en Alemania durante el periodo de 1750 y 1850. La suposición era que mediante un análisis del "lenguaje sociopolítico" del periodo, podrían lograrse conocimientos de la transformación social y política desde las instituciones y patrones de pensamiento premodernos hasta los modernos que hubo en este periodo crucial.

Más cercanos a un análisis de la historia política que pone de relieve los símbolos más que los conceptos, se encuentran los trabajos de Lynn Hunt, François Furet, Maurice Agulhon, Mona Ozouf y William Sewell sobre los cambios revolucionarios en Francia. Aquí deberían mencionarse también los análisis[30] de Régine Robin a principios de los años setenta sobre el lenguaje de los *cahiers de doléances* en las primeras etapas de la revolución francesa y la semántica de términos políticos tales como "nación", "*citoyen*" y "*seigneur*". Como explica Lynn Hunt en la introducción a su *Politics, Culture and Class in the French Revolution* (1984), esta obra concebida en 1976 empezó como "*una historia social* de la *política revolucionaria*", pero "cada vez más se convirtió en un análisis cultural en que las estructuras políticas [...]

[27] Habermas, *Theory*, 1984.

[28] Kosselleck, *Futures*, 1985.

[29] *Geschichtliche*, 1972-. La enciclopedia está completa excepto por el octavo volumen del índice.

[30] Robin, *Société*, 1970, e *Histoire*, 1973.

pasaron a ser sólo una parte de la anécdota".[31] De ninguna manera niega Hunt el papel de las estructuras y los procesos sociales en el estallido de la revolución francesa, pero en su opinión éstos no son suficientes para explicar la revolución. La política de la revolución no fue una mera expresión de intereses económicos y sociales subyacente. Más bien, a través de su lenguaje, su fantasía y sus actividades políticas cotidianas, los revolucionarios participaron en la reestructuración de la sociedad. De esta manera contribuyeron a la creación de nuevas condiciones sociales y políticas. El factor decisivo en la formación de la política cultural de la revolución francesa fueron, para Hunt, las posiciones, imágenes y retórica simbólicas de los revolucionarios. Aquí Hunt expresa su deuda con Furet, Agulhon y Ozouf. Furet, quien originalmente era marxista, en los años sesenta y principios de los setenta defendió una orientación hacia la ciencia social con una fuerte inclinación cuantitativa. En los años setenta, como vimos, discrepó no sólo del análisis marxista de línea dura que sobre la revolución francesa realizó Albert Soboul,[32] sino también de críticos de posición marxista tales como Alfred Cobban[33] y George Taylor,[34] quienes consideraban inadecuada la concepción de una revolución burguesa por parte de Soboul[35] y Lefebvre,[36] pero que continuaban buscando explicaciones económicas y sociales. Furet puso a la revolución en el marco de una cultura política en donde las ideas desempañaron un papel significativo.[37] El concepto de una cultura política fue desarrollado más en los estudios de Agulhon[38] y Ozouf[39] sobre festivales, símbolos y retórica revolucionarios, los cuáles crearon una conciencia republicana en segmentos extensos de la población.

De una manera semejante, William Sewell, en *Work and Revolution in France: the Language of Labor from the Old Regime to 1848* (1980),[40] aborda el papel decisivo del lenguaje en la confrontación de la con-

[31] Hunt, *Politics*, 1984, p. XI.
[32] Furet, "Catéchisme", 1971, pp. 255-289.
[33] Cobban, *Social*, 1965.
[34] Taylor, "Paris", 1961-1962, pp. 951-977.
[35] Soboul, *French*, 1974, y *Parisian*, 1964.
[36] Lefebvre, *French*, 1962-1964, y *Coming*, 1947.
[37] Véase Furet y Ozouf, *Transformation*, 1989.
[38] Agulhon, *République*, 1970, y *Marianne*, 1981.
[39] Ozouf, *Fête*, 1976.
[40] Sewell, *Work*, 1980.

ciencia revolucionaria de los trabajadores. Pone énfasis en el movimiento revolucionario que condujo a los acontecimientos de 1848 en Marsella. Señala el amplio consenso que hay en los estudios recientes sobre que los impulsos más importantes para las acciones de huelga y las revueltas en Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos en las primeras décadas de la industrialización no provinieron de los obreros industriales, como suponían los marxistas, sino de los artesanos. Así, la revolución de 1848 tuvo lugar en un marco de percepciones que estaban profundamente arraigadas en un mundo preindustrial corporativo. De esta manera, Sewell señala que "si bien es obvio que no podemos experimentar lo que los trabajadores del siglo XIX vivieron, [...] con un poco de ingenuidad podemos buscar en los registros que sobreviven las formas simbólicas con las cuales experimentaban su mundo". Y

> debido a que la comunicación no se limita al habla y a la escritura, también debemos buscar las formas inteligibles de muchas otras actividades, acontecimientos e instituciones: de las prácticas de las organizaciones de artesanos, de rituales y ceremonias, de la forma de las manifestaciones políticas de las reglamentaciones legales, o de los detalles de la organización de la producción

en los que se reflejan "el contenido simbólico y la coherencia conceptual de las experiencias de la clase trabajadora".[41]

Mientras Sewell subraya el papel de los símbolos, Gareth Stedman Jones y Thomas Childers se concentran más directamente en el lenguaje. Stedman Jones hace hincapié en que el lenguaje no sólo expresa sino que constituye la realidad social. Sin embargo, los tres aceptan la existencia de estructuras y procesos sociales reales y ven en el lenguaje una herramienta para examinarlos. Al igual que Thompson, Stedman Jones estudia la constitución de la clase trabajadora inglesa. Reconoce la aportación de Thompson al liberar la idea de la conciencia de clase de su vinculación inmediata con una base económica. Pero de una manera más específica que Thompson, ubica los elementos esenciales de la conciencia de clase en el lenguaje de clase. El concepto de Thompson de experiencia de la clase trabajadora debe

[41] *Ibid.*, pp. 10-11.

refinarse, ya que esta experiencia está inmersa en un lenguaje que le confiere su estructura.[42] Así, las concepciones convencionales que han interpretado al cartismo en términos de conciencia de clase son inadecuadas si pasan por alto la medida en que éste no estaba inmerso en las estructuras sociales, sino en un lenguaje político determinado. El auge y declive del cartismo, argumenta Stedman Jones, estaban determinados menos por la miseria económica o las transformaciones sociales ocasionadas por la revolución industrial que por el lenguaje político con que los partidarios de aquél interpretaban su privación económica y social. Esto no significa en modo alguno que las condiciones económicas y las transformaciones sociales deban pasarse por alto en el análisis del cartismo como un movimiento político, menos de lo que Sewell las olvidó en su análisis del movimiento revolucionario que provocó las revueltas de 1848 en Marsella, pero deben comprenderse por medio del lenguaje y el discurso que dio forma a la conciencia política de los trabajadores.

Este mismo punto de vista está presente en el ensayo de Thomas Childers "The Social Language of Politics in Germany",[43] en donde relaciona sus propias ideas con las de Hunt, Stedman Jones, Sewell y Scott. Su preocupación inmediata en ese ensayo es la cultura política de la república de Weimar, que llevó al auge de los nazis. Su punto de partida es la controversia entre los historiadores orientados a la ciencia social, tales como Hans Ulrich Wehler y Jürgen Kocka, quienes explicaron el nazismo en términos de la tardía e incompleta democratización de Alemania en una era de industrialización, y sus críticos ingleses Geoff Eley y David Blackbourn, quienes pusieron en tela de juicio la tesis de que la modernización en Alemania difirió considerablemente de la de otros países. Ambas tesis son inadecuadas para Childers, porque dependen demasiado de los factores económicos y sociales. Childers no niega la importancia de estos factores, pero piensa que deben considerarse dentro del marco del lenguaje político empleado. Este lenguaje refleja distinciones sociales reales, pero también conforma la conciencia política y social de las clases que lo hablan y oyen. Por lo tanto, Childers se propone examinar el vocabulario usado por los partidos políticos, los grupos de interés, las autoridades guber-

[42] Stedman Jones, *Languages*, 1983, p. 101. Véase también Strath, *Language*, 1990.
[43] Childers, "Social", 1990, pp. 331-358.

namentales y los individuos, a fin de delinear la conciencia política de las partes confrontadas. Para hacerlo analiza el lenguaje empleado en "la literatura y las actividades partidarias cotidianas –folletos, panfletos, carteles, discursos y reuniones– para cada campaña nacional y muchas grandes contiendas locales desde 1919 hasta la toma del poder de Adolf Hitler en enero de 1933"[44] con objeto de reconstruir el discurso político de la época. Al igual que Sewell y Stedman Jones, desafía "la prioridad ontológica de los acontecimientos económicos", sin descuidar el papel de las condiciones sociales y económicas.

Joan Scott, en sus ensayos de *Gender and the Politics of History* (1988), por lo menos en sus formulaciones teóricas, suscribe una posición con respecto a la primacía del lenguaje considerablemente más radical que cualquiera de los historiadores que acabamos de examinar, en un intento por establecer las bases de una "lectura feminista de la historia". A diferencia de estos historiadores, ella adopta explícitamente la concepción del lenguaje de Derrida y el concepto de poder de Foucault. Concuerda con Derrida en que el lenguaje tradicional establece un orden jerárquico que con el tiempo consistentemente ha dado como resultado el sometimiento de las mujeres.[45] En forma similar acepta la noción de Foucault de que el lenguaje constituye poder y dominio. Pero, mientras que la posición de Derrida plantea un determinismo lingüístico que deja poco espacio para un programa político activo, Scott basa una política feminista en una teoría derrideana del lenguaje. Argumenta de manera convincente que el género, en un sentido social y político, a diferencia de uno biológico, no está dado por la naturaleza, sino que es "constituido" por el lenguaje. Critica entonces a Stedman Jones porque "trata el lenguaje simplemente como un vehículo para comunicar ideas más que un sistema de significado o un proceso de significación". Además, señala críticamente que "retrocede a la noción de que el 'lenguaje' refleja una 'realidad' externa a él, más que ser constitutivo de esa realidad".[46] Esto condujo a Sewell a una revisión, por lo demás muy positiva, de los ensayos para señalar que "Scott ha aceptado el deconstructivismo derrideano y literario de una manera demasiado acrítica y no ha considerado suficientemente

[44] *Ibid.*, p. 337.
[45] Véase Scott, "Introduction", 1988, pp. 1-11.
[46] Scott, "On", 1988, pp. 53-67.

los problemas inherentes a la apropiación de un vocabulario teórico desarrollado en un inicio en la crítica literaria y filosófica para el estudio de la historia". Así, "arguye que cualquier distinción entre historia y literatura se desvanece".[47] Cuando recientemente traté este tema con ella, me explicó su posición escribiéndome que: "Mi argumento no es que la realidad sea 'meramente' un texto, sino que más bien la realidad sólo puede adquirirse mediante el lenguaje. De ese modo las estructuras sociales y políticas no se niegan, más bien deben estudiarse a través de su articulación lingüística. Y Derrida es útil para tal estudio."[48] Excepto por la mención de Derrida, ésta es una perspectiva que no es esencialmente distinta de la de Stedman Jones, a quien critica. De hecho, en sus estudios sobre el papel de las mujeres líderes que representaban un punto de vista feminista en los movimientos revolucionarios de Francia,[49] Scott asigna un papel al lenguaje muy similar al que le atribuyen Sewell y Stedman Jones.

En conclusión: la teoría lingüística, como ha sido desarrollada en la teoría literaria francesa desde Barthes hasta Derrida y Lyotard, contiene un elemento que en mi opinión debe ser tomado muy seriamente y que ha tenido aplicaciones en el pensamiento y la escritura de la historia. Los participantes en esta discusión han planteado justamente el argumento de que la historia tomada en conjunto no contiene ninguna unidad o coherencia inmanente, que toda concepción de la historia es una construcción constituida mediante el lenguaje, que los seres humanos como sujetos no tienen una personalidad integrada libre de contradicciones y ambivalencias y que todo texto puede leerse e interpretarse de distintas maneras porque no expresa intenciones sin ambigüedades. Con buena justificación, Foucault y Derrida han señalado las implicaciones políticas del lenguaje y las relaciones jerárquicas de poder inherentes a él. Esas contradicciones, que permean toda la vida humana, fuerzan al observador a "deconstruir" todo texto, a fin de mostrar al desnudo todos sus elementos ideológicos. Toda realidad no sólo es comunicada a través del lenguaje y el discurso, sino que de una manera muy fundamental, también es constituida por éstos.

[47] Sewell, "Reseña", 1990, p. 79.
[48] Carta de Joan W. Scott a Georg G. Iggers, 14 de octubre de 1994.
[49] Por ejemplo, Scott, "French", 1989, pp. 1-22.

Sin embargo, esta filosofía del lenguaje se presta mejor a la crítica literaria que a la escritura histórica, pues las descripciones históricas, aun cuando usen formas de narrativa muy apegadas a modelos literarios, todavía pretenden retratar o reconstruir un pasado real en mayor medida que la literatura de ficción. A pesar de la invocación que hacen Joan Scott y Lynn Hunt de la teoría lingüística posmoderna en su volumen *New Cultural History*,[50] los historiadores sociales y culturales han avanzado en una dirección muy diferente. El "giro lingüístico" en los estudios históricos durante la década y media pasada ha sido parte de un esfuerzo por romper el determinismo inherente en los enfoques socioeconómicos anteriores y poner énfasis en el papel de los factores culturales, entre los cuales el lenguaje ocupa un lugar clave. Pero como señala Stedman Jones, no se trata de reemplazar una interpretación social por una lingüística, sino de examinar de qué manera ambas se relacionan.[51] El análisis lingüístico ha probado ser una herramienta complementaria importante en los estudios recientes de la historia política, social y cultural. Sin embargo, en general, aunque los historiadores que hemos visto en este capítulo han subrayado el énfasis en el impacto del lenguaje, la retórica y el comportamiento simbólico en la conciencia y la acción política y social, pocos han compartido la posición extrema de que "la realidad no existe, de que sólo existe el lenguaje" (Foucault).[52] La mayoría de los historiadores estarían de acuerdo con Carroll Smith-Rosenberg en que "mientras las diferencias lingüísticas estructuran la sociedad, las diferencias sociales estructuran el lenguaje".[53]

Bibliografía

AGULHON, MAURICE, *La République au village*, París, 1970.

_______________, *Marianne into Battle: Republican Imagery in France 1789-1880*, Cambridge, 1981.

BACHELARD, GASTON, *The New Scientific Spirit*, Boston, 1984.

[50] Hunt, *New*, 1989.

[51] Jones, *Languages*, p. 95.

[52] Citado en Berman, *From*, p. 183.

[53] Smith-Rosenberg, "Body", 1989, p. 101.

BAHNERS, PATRICK, "Die Ordnung der Geschichte: Über Hayden White", *Merkur*, núm. 46, cuaderno 6, 1992.

BARTHES, ROLAND, "The Discourse of History", *Comparative Criticism: A Yearbook*, vol. 3, 1981, pp. 3-28.

BERMAN, ART, *From the New Criticism to Deconstruction*, Urbana, 1988.

CHARTIER, ROGER, "Texts, Symbols, and Frenchness", *Journal of Modern History*, núm. 57, 1985.

CHILDERS, THOMAS, "The Social Language of Politics in Germany: The Sociology of Political Discourse in the Weimar Republic", *American Historical Review*, núm. 95, 1990, pp. 331-358.

COBBAN, ALFRED, *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge, 1965.

DARNTON, ROBERT, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, 1984.

DAVIS, NATALIE, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Mass., 1983.

FEYERABEND, PAUL, *Against Method*, Londres, 1988.

FURET, F. y MONA OZOUF (comps.), *The Transformation of Political Culture 1789-1843*, Oxford, 1989, 3 vols.

FURET, FRANÇOIS, "Le Catéchisme révolutionnaire", *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations.* núm. 26, 1971, pp. 255-289.

GEERTZ, CLIFFORD, "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight" en *Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1983, pp. 412-453.

__________, "Religion as a Cultural System" en *Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1983, p. 89.

__________, "Thick Despcription: Toward an Interpretive Theory of Culture" en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1983.

Geschichtiliche Grundbegriffe, Stuttgart, 1972-.

HABERMAS, JÜNGER, *The Theory of Communicative Action*, Boston, 1984.

HUNT, LYNN (comp.), *New Cultural History*, Berkeley, 1989.

JAY, MARTIN, "Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate" en DOMINICK LA CAPRA y STEVEN KAPLAN (comps.), *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca, 1982.

KOSELLECK, REINHARD, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, Mass., 1985.

KUHN, THOMAS, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 2a. ed., 1970.

LA CAPRA, DOMINICK, "Rethoric and History" en *History and Criticism*, Ithaca, 1985.

LE ROY LADURIE, EMMANUEL, *Carnival in Romans*, Nueva York, 1979.
LEFEBVRE, GEORGES, *The Coming of the French Revolution*, Princeton, 1947.
———, *The French Revolution*, Londres, 1962-1964, 2 vols.
OZOUF, MONA, *La Fête révolutionnaire 1789-1799*, París, 1976.
POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975.
———, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago, 1989.
RANKE, LEOPOLD VON, "On the Character of Historical Science" en *Theory and Practice of History*, Indianápolis, 1973.
ROBIN, RÉGINE, *La Société française en 1789: Semur-en-Auxois*, París, 1970.
———, *Histoire et linguistique*, París, 1973.
RORTY, RICHARD (comp.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophic Method*, Chicago, 1967.
SAHLIN, MARSHALL, "Captain James Cook; or the Dying God" en *Islands of History*, Chicago, 1987, pp. 104-135.
SAUSSURE, FERDINAND DE, *Course in General Linguistics*, Londres, 1983.
SCOTT, JOAN, "Introduction" en *Gender and the Politics of History*, Nueva York, 1988, pp. 1-11.
———, "On Language, Gender, and Working Class History", *Gender and the Politics of History*, Nueva York, 1988, pp. 53-67.
———, "French Feminists and the Rights of 'Man': Olympes de Gouges' Declarations", *History Workshop*, núm. 28, otoño de 1989, pp. 1-22.
SEWELL, WILLIAM, *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge, 1980.
———, "Reseña sobre *Gender and the Politics of History* de Joan Scott", *History and Theory*, núm. 29, 1990.
SHILLS, EDWARD A. y HENRY A. FINCH (comps.), "'Objectivity' in *Social Science and Social Policy*" en EDWARD A. SHILS y HENRY A. FINCH (comps.), *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, Ill., 1949.
SKINNER, QUENTIN, *The Foundations of Modern Political Thought: The Renaissance*, Cambridge, 1989, 2 vols.
SMITH-ROSENBERG, CARROLL, "The Body Politic" en E. WEED (comp.), *Feminism/Theory/Politics*, Nueva York, 1989.
SOBOUL, ALBERT, *The Parisian Sans Culottes*, Oxford, 1964.
———, *The French Revolution 1787-1799*, Nueva York, 1974.

STEDMAN JONES, GARETH, *Languages of Class: Studies in English Working Class History 1832-1982*, Cambridge, 1983.

STONE, LAWRENCE, "The Revival of Narrative", *Past and* Present, núm. 85, noviembre de 1979.

STRATH, B. (comp.), *Language and the Construction of Class Identities*, Gotenburgo, 1990.

TAYLOR, GEORGE, "The Paris Bourse on the Eve of the Revolution 1781-1789", *American Historical Review*, núm. 67, 1961-1962, pp. 951-977.

TOEWS, J. E., "Intellectual History After the Linguistic Turn: The Autonomous of Meaning and the Irreducibility of Experience", *American Historical Review*, núm. 92, 1987.

WHITE, HAYDEN, "Historical Texts as Literary Artifact" en *Tropes of Discourse*, Baltimore, 1978.

DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS AÑOS NOVENTA*

GEORG G. IGGERS

En 1979 Lawrence Stone, en su ahora famoso artículo "The Revival of Narrative", puso en tela de juicio el modelo antiguo de ciencia social para los estudios históricos y adoptó la nueva orientación hacia la antropología y la semiótica. En 1991, en una nota, "Historia y posmodernismo",[1] también publicada en *Past and Present*, expresó su preocupación sobre el giro radical que desde entonces había tomado el discurso histórico. Como se recordará en "The Revival of Narrative" había enarbolado "el final del intento por producir una explicación científica coherente sobre el cambio en el pasado". Ahora veía una amenaza triple para la historia: desde el posmodernismo; desde la lingüística y la antropología cultural y simbólica, y desde el neohistoricismo. Los tres coinciden en manejar la práctica política, institucional y social como "conjuntos discursivos de sistemas o códigos simbólicos". "Así, los textos se convierten en una simple serie de espejos que sólo se reflejan unos a otros y que no arrojan ninguna luz sobre la 'verdad',

* Título original "From the Perspective of the 1990's", publicado en Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Middletown, Connecticut, Wesleyan University Press, 1994, cap. 11. [Traducción de Gabriela Montes de Oca V.]

[1] Stone, "History", 1991, pp. 217-218.

que no existe." Según este punto de vista, en último análisis "lo real es tan imaginado como lo imaginario".[2]

Pronto, las advertencias de Stone fueron desafiadas por el historiador social y cultural británico Patrick Joyce. Puede decirse que lo "real" –admitía– "existe independientemente de nuestras representaciones de ello", pero insistía en que "la historia nunca se nos presenta salvo en forma discursiva". En su opinión, el principal adelanto del posmodernismo fue el reconocimiento de que "no hay ninguna coherencia abarcadora evidente ni en la política, ni en la economía, ni en el sistema social, y de que "no hay ninguna estructura subyacente" a la que "puedan referirse" los textos de los que proviene nuestra comprensión del contexto histórico.[3]

Pero desde la perspectiva de la década de 1990, la postura de Joyce parece mucho menos convincente que en el decenio precedente. Desde luego, incluso en los años ochenta el enfoque posmoderno tal como lo definía Joyce de ningún modo era monopólico. El "giro lingüístico" que ocupaba las páginas de la *American Historical Review* y de otras revistas estadunidenses en la segunda mitad de los años ochenta no tenía la misma fascinación para los historiadores fuera de América del Norte, ni siquiera en Francia, aunque los conceptos en que se basaba eran originarios en gran medida de la teoría literaria francesa desde Barthes hasta Derrida. Ya hemos mencionado el efecto limitado que tuvieron las teorías del determinismo lingüístico formulado radicalmente en los textos históricos, incluso en escritores como Gareth Stedman Jones, William Sewell, Lynn Hunt y Thomas Childers, quienes veían en el discurso una clave significativa para la comprensión de la historia. Stone podía argüir de manera convincente "que es imposible pensar en una obra histórica importante escrita desde una perspectiva profundamente posmodernista y usando un lenguaje y un vocabulario posmodernista".[4]

Tal vez *Dead Certainties: Unwarrantes Speculations*,[5] de Simon Schama, y *The Question of Hu*,[6] de Jonathan Spence, fueron más allá

[2] *Ibid.*, p. 217.
[3] Joyce, "History", p. 191.
[4] Stone, "History", 1992, p. 191.
[5] Schama, *Dead*, 1991.
[6] Spence, *Question*, 1988.

en dirección de una historiografía que disolvió conscientemente la frontera entre la historia académica y la novela histórica.

En el umbral entre los años ochenta y los noventa ocurren los cambios revolucionarios de la Unión Soviética y de Europa oriental. De manera retrospectiva puede haber ahora explicaciones de estos cambios que en su época fueron casi totalmente imprevistos. De manera significativa minaron la confianza en sí mismas de las ciencias sociales más antiguas, que creían en la posibilidad de la explicación social coherente, así como de la nueva historia cultural, que en gran medida pasaba por alto el contexto político de la cultura de la vida cotidiana. El derrumbe del comunismo parecía confirmar las predicciones de los defensores occidentales del capitalismo, quienes, como Francis Fukuyama, estaban convencidos de que las presiones de la modernización económica necesariamente conducirían a economías corporativas de mercado y a la democracia representativa. Así, Estados Unidos se convertiría en el modelo del mundo, aunque los acontecimientos posteriores a 1989 pronto refutaron estas profecías. A pesar de estas predicciones, pocos analistas habían esperado el derrumbe inminente del sistema soviético. Si bien se habían previsto las reformas de la Unión Soviética y de sus Estados clientes de Europa oriental a raíz de la Perestroika de Gorbachov, en general se esperaba que ocurrieran dentro del marco del sistema socialista, y que dejaran intacto el orden internacional dominado por las dos superpotencias. Tanto la unificación de Alemania como la disolución de la Unión Soviética fueron del todo inesperadas. De hecho, en general se consideraba que las reformas internas de los Estados orientales y de la Unión Soviética normalizarían las relaciones entre los dos bloques. En cuanto a Alemania, esta normalización habría significado que la unificación perdiera su urgencia. No se previeron las nuevas formas de violencia interna y especialmente étnica que siguieron a los acontecimientos de 1989 a 1991 no sólo en los Estados sucesores de la Unión Soviética y de Yugoslavia, sino también en el mundo musulmán y en el África subsahariana. Los cambios en el orden mundial plantearon preguntas significativas para el pensamiento y la práctica historiadores que dificultaron que la investigación histórica siguiera los lineamientos que antes solía tomar.

Sin duda, la persistencia de las tradiciones culturales se volvió cada vez más evidente. Los conceptos de modernización que habían dominado una gran parte del pensamiento de las ciencias sociales en

los cincuenta y en los sesenta, que siguieron desempeñando un papel importante más tarde, eran difíciles de reconciliar con el resurgimiento del fundamentalismo religioso y el particularismo étnico. Setenta años de gobierno comunista no habían eliminado las tradiciones religiosas antiguas. De manera similar, el fundamentalismo, en sus formas musulmana, protestante, judía ortodoxa e hindú, parecía una reacción en contra del efecto que la modernización había tenido en las creencias y costumbres tradicionales. Todo esto parecía volver aún más urgentes los enfoques antropológicos de la historia. Al mismo tiempo, el fracaso de los regímenes comunistas para seguirle el paso a los cambios estructurales en las economías modernas indudablemente contribuyó a su derrumbe. Desde los años sesenta, la revolución científico-técnica fue uno de los temas principales de los debates teóricos en el bloque del Este, pero esta revolución, que condujo a la economía de información posindustrial en Occidente, no ocurrió en el bloque soviético. La Unión Soviética y sus Estados clientes se derrumbaron en parte debido a su incapacidad para enfrentarse a los cambios de una sociedad modernizadora. Paradójicamente, los acontecimientos de 1989-1991 no sólo desacreditaron los conceptos marxistas básicos y provocaron total confusión en la teleología marxista, sino que también se prestaron a un análisis marxista. Como ideología y como utopía el marxismo había resultado un mal sueño. Sin embargo, de manera significativa, para usar los conceptos de Marx, el derrumbe del sistema soviético demostró la rebelión de los medios de producción en constante cambio contra las condiciones anticuadas de producción. La ideología y la dictadura contribuían al endurecimiento de un sistema que no podía responder a las cambiantes exigencias de la época. Mientras estas observaciones apoyaban un enfoque estructural y cultural de la historia del pasado reciente, también planteaban el problema, en ocasiones desatendido por los estudios históricos recientes, del papel de la política. Sin duda personalidades como Gorbachov y Yeltsin afectaron el curso de los acontecimientos, aun cuando lo hayan hecho dentro de limitaciones estructurales definidas. Todo esto no parece requerir el abandono de los antiguos patrones de la historia social, cultural y política, sino una ampliación de la perspectiva y los métodos de la investigación histórica.

Observando los debates y las publicaciones de los últimos años, se encuentran tanto continuidades como rupturas. Los temas que pre-

valecían en los ochenta siguen recibiendo atención todavía. La desilusión por la historia cuantitativa continúa. El interés en la historia antropológica florece, como lo demostró la fundación de la revista en alemán *Historische Anthropologie* en 1993. La revista italiana *Quaderni Storici* había sido pionera de estos estudios. La revista rusa *Odysseus* refleja intereses similares. Los programas de las reuniones anuales de la Asociación Americana de Historia, y también los índices de las principales revistas de Estados Unidos, confirman la fascinación por los temas de "clase, género y etnicidad", lo que refleja las presiones políticas y sociales actuales en Estados Unidos y otros sitios. Sin embargo, en los estudios históricos recientes también hay un marcado alejamiento del pronunciado culturalismo de los ochenta hacia nuevas preocupaciones por el mundo moderno y contemporáneo, lejos del interés por la modernidad temprana y la era medieval en Europa, que había sido tema de gran parte de la nueva historia cultural.

La marcada reorientación de los *Annales* fue indicativa del cambio de disposición en los años noventa. Como he mencionado, en enero de 1994 la revista cambió su subtítulo de *Economies. Sociétés. Civilisations*, que había usado desde el periodo inmediato a la posguerra, por el de *Histoire, Sciences Sociales*. El cambio de nombre fue resultado de intensas discusiones entre sus editores desde fines de los ochenta, las cuales se reflejaron en un editorial del número de enero-febrero de 1994, en donde se anunciaba el cambio.[7] Un importante editorial de 1988 ya sugería que la historia y las ciencias sociales habían entrado en una crisis profunda.[8] Sin embargo, el cambio de nombre demostraba la conciencia de que las condiciones políticas y sociales habían cambiado fundamentalmente en años recientes. El subtítulo *Economies. Sociétés. Civilisations* conscientemente eliminaba la política como preocupación central de la historia, y con ello degradaba el papel de la narración. Ahora, frente a los cambios trascendentales de fines de los ochenta, se redescubría la política y con ella la función de las personalidades. Se pretendía que el nuevo título incluyera de nuevo la política. Y, en el ámbito de la política, como lo indicaba la revaloración de

[7] "Histoire", 1994, pp. 3-4. Estoy agradecido con Marc Ferrero, un editor de mucho tiempo de los *Annales*, por la extensa entrevista que me concedió en abril de 1995 en relación con las discusiones que condujeron al cambio de título.

[8] Véase "Histoire", 1988, pp. 291-293.

François Furet de la revolución francesa, las ideas y las personas de nuevo desempeñaban un papel decisivo. Los *Annales*, al escoger un nuevo título, de ninguna manera tenía la intención de excluir a la sociedad y a la cultura de la consideración histórica, sino que más bien deseaba restablecer el contexto político en que ocurrían. Ahora querían prestar mayor atención a los problemas actuales. La relación cercana entre la historia y las ciencias sociales habría de permanecer, pero la economía, la sociología y la ciencia política habrían de recuperar la posición que habían perdido en los *Annales* de la época posterior a la segunda guerra mundial, lo que no significaba un regreso a la antigua historia diplomática ni a la economía que trabajaba con modelos abstractos separados de un contexto político y social más amplio. Los números de *Annales* de los años noventa reflejaban esta reorientación. Resurgieron los problemas del mundo contemporáneo, que también habían tenido un papel importante en la revista durante los años treinta. En números recientes han sido tratados temas de intereses tan diversos como la apertura de los archivos soviéticos, la organización del trabajo en Japón, la confrontación con el pasado de Vichy, la modernización de las sociedades tradicionales, diversos aspectos del desarrollo del capitalismo estadunidense, política y sida en Zaire, la actual violencia religiosa en India y Argelia, pero también temas tradicionales que se remontan al periodo de la modernidad temprana y del medioevo, como la centralización del poder estatal en sociedades asiáticas y europeas, la sociabilidad urbana en la edad media, el desarrollo de redes de crédito, finanzas y rendición de cuentas en la economía mercantil, "enfermedad, fe y el imaginario" en la edad media, las utopías en el Bizancio del siglo XII y la vida comunitaria judía desde el siglo XVII hasta el XX.

El renovado giro hacia la política y las ciencias sociales en los *Annales* y otras publicaciones no representa un repudio a los antiguos intereses y preocupaciones, sino más bien una ampliación del alcance de los estudios históricos. Aspectos importantes de la crítica posmodernista de la razón histórica permanecen vigentes. Irremisiblemente se ha perdido la fe en las grandes narraciones centradas en la modernización del mundo occidental como la culminación de un proceso histórico coherente. Reflexionando sobre la historia de los *Annales*, Jacques Revel, uno de sus editores más antiguos y desde 1995 director de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, en un volumen

publicado en 1995 que intenta revaluar la situación de los estudios históricos actuales, escribe que la visión de historia "total" o "global" que ocupó a tres generaciones de historiadores de los *Annales* ha sido puesta a descansar.[9] Pero la historia no se ha reducido a una multiplicidad de entidades inconexas. Hemos visto cómo los microhistoriadores de Italia y Alemania, a pesar de su concentración en lo local, nunca perdieron de vista los contextos históricos y políticos más amplios. En realidad consideraban que la concentración en lo local, que siempre difería de lo "normal",[10] hacía posible probar las generalizaciones. Sin importar lo mucho que los microhistoriadores desafiaran las concepciones marxistas, weberianas o rostowanianas sobre la transformación del mundo moderno, no lograban escapar de una noción de modernización que ahora se considera sobre todo como una fuerza destructiva que afecta la microescala de la historia local. De hecho, el principal tema de los estudios microhistóricos ha sido la repercusión del Estado, la economía y la Iglesia en el campo, en una época de incipiente modernización.

Por último, el posmodernismo había planteado importantes preguntas epistemológicas que desafiaban de manera radical la posibilidad del conocimiento objetivo. No sólo se puso en tela de juicio la coherencia de la historia, sino también la del autor y la del texto. Se negó la inmediatez del conocimiento histórico; esto, sin embargo, no era nada nuevo, sino que se remontaba por lo menos hasta Kant. Por lo general la afirmación de Hayden White, de que la historia siempre asumía una forma narrativa y por consiguiente compartía las cualidades de los textos literarios, era aceptada; no así su conclusión de que la historia, al igual que toda la literatura es, por lo tanto, esencialmente una "operación de creación de ficción". Roger Chartier comentó en 1993 que "aunque el historiador escriba 'de manera literaria', no produce literatura".[11] Su labor depende de la investigación en archivos, y si bien sus fuentes no se presentan de manera que se excluya la ambigüedad, de cualquier modo están sujetas a criterios de confiabilidad. El historiador está siempre en busca de fraudes y falsificaciones, y así

[9] Revel, "Histoire", 1995.

[10] Véase la noción de Edoardo Grendi de "lo normal excepcional" citado en Levi, "Microhistory", 1991, p. 109, y Muir y Ruggiero, "Introducción", 1991, p. XIV.

[11] "Le temps des doutes", *Le Monde*, 18 de marzo de 1993, pp. VI-VII.

trabaja con una noción de verdad, por complejo e inconcluso que pueda ser el camino a ella.

Todo esto no señala hacia un nuevo paradigma, sino hacia un pluralismo ampliado. Está claro que la "pérdida de historia",[12] tan extensamente mencionada despúes de la segunda guerra mundial, no es característica del ánimo actual. En Alemania, el sentido de pérdida es atribuible al descrédito de las tradiciones nacionales; en otras partes surgió de la creencia de que el mundo moderno anunciaba el fin de los valores y de las formas tradicionales de la comunidad. Temporalmente, a inicios de los setenta, la oferta de cursos de historia en Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania occidental y otras naciones, pero ciertamente no en Francia ni en Polonia, fueron remplazados por cursos sobre estudios sociales y, al menos en el mundo angloparlante, las ciencias sociales a menudo adoptaban una orientación fuertemente ahistórica. La cantidad de estudiantes de historia declinó drásticamente en Estados Unidos. Pero esta tendencia se revirtió en los ochenta. La oferta de historia en las universidades se volvió más diversificada, en particular en Estados Unidos, donde se incluyeron estudios étnicos y de género, así como el estudio de sociedades y culturas no occidentales.[13] Proliferaron las revistas, los libros y las presentaciones por televisión sobre historia. Las celebraciones del quincuagésimo aniversario de la liberación de los campos de concentración y del final de la segunda guerra mundial fueron indicadores del intenso interés por la historia. Así, los cambios demoledores de Europa desde 1989 parecen haber fortalecido, más que debilitado, el interés por el pasado.

Bibliografía y hemerografía

Heuss, Alfred, *Der Verlust del Geschichte*, Gotinga, 1959.

"Histoire et Sciences Sociales. Un tournant critique?", *Annales*, núm. 43, 1988.

"Histoire, Sciences Sociales", *Annales*, núm. 49, 1994.

[12] Por ejemplo, Heuss, *Verlust*, 1959.

[13] Son indicativos de los debates actuales las publicaciones del National Center for History in the Schools (Los Ángeles, 1995): *National Standards for United States History for Grades 5-12*, y *National Standards for World History*.

JOYCE, PATRICK, "History and Post-Modernism", *Past and Present*, núm. 133, noviembre de 1991.

LEVI, GIOVANNI, "On Microhistory" en PETER BURKE (comp.), *New Perspectives in Historical Writing*, State University, Penna, 1991.

MUIR, EDWARD y GUIDO RUGGIERO, "Introduction" en MUIR y RUGGIERO, *Microhistory and the Lost People of Europe*, Baltimore, 1991.

National Center for History in the Schools, *National Standards for United States History for Grades 5-12*, Los Ángeles, 1995.

____________, *National Standards for World History*, Los Ángeles, 1995.

REVEL, JACQUES, "Histoire et sciences sociales. Une confrontation instable" en JEAN BOUTIER y DOMINIQUE JULIA (comps.), *Passés recomposés: Champs et chantiers de l'Histoire*, París, 1995, 8o.

STONE, LAWRENCE, "History and Post-Modernism", *Past and Present*, núm. 131, agosto de 1991.

____________, "History and Post-Modernism III", *Past and Present*, núm. 135, mayo de 1992.

SCHAMA, SIMON, *Dead Certainties: Unwarranted Speculations*, Nueva York, 1991.

SPENCE, JONATHAN, *The Question of Hu*, Nueva York, 1988.

DEL HISTORICISMO AL POSMODERNISMO: LA HISTORIOGRAFÍA EN EL SIGLO XX

*RICHARD J. EVANS**

Georg G. Iggers, *Historiografía en el siglo XX: de la objetividad científica al desafío posmoderno*, Hannover, N. H. y Londres, Wesleyan University Press, 1997, pp. XII + 182.

I

En las últimas décadas, el historiador Georg Iggers se ha consolidado como una autoridad dentro de la disciplina de la historia. Iggers inició con *The German Conception of History* (1968), un estudio sobre el historicismo alemán del siglo XIX que fue editado en numerosas ocasiones y que se convirtió en un clásico, y luego realizó la crónica de la decadencia del historicismo alemán y el final de su influencia internacional en el siglo XX bajo el impacto de lo que llamó *New Directions in European Historiography*, publicado en 1975. Ambos trabajos se acompañaron con ediciones de ensayos históricos con el fin de ejemplificar

* Título original "From Historicism to Postmodernism: Historiography in the Twentieth Century", publicado en *History and Theory*, Wesleyan University, núm. 41, febrero de 2002, Middletown, Connecticut, pp. 79-87. [Traducción de Demetrio Ibarra Hernández.]

las directrices que Iggers estaba analizando, particularmente una selección de traducciones de Leopoldo von Ranke, publicada con Konrad von Moltke en 1973, titulada *The Theory and Practice of History*, y dos volúmenes de compilaciones de historiadores alemanes contemporáneos: *The Social History of Politics: Critical Perspectives in West German Historical Writing since 1945* (1986) y *Marxist Historiography in Transformation: East German Social History in the 1980s* (1991).

Ahora, Iggers ha reunido todos estos temas en el libro que aquí se reseña, el cual se publicó por primera vez en Alemania en 1993 y, luego de ser exhaustivamente revisado, se publicó en inglés en 1997. Al principio del libro, el autor retoma su primer trabajo sobre el historicismo alemán y hace un recuento de la revolución histórica que incitó Leopold von Ranke a mediados del siglo XIX, enfatizando los recursos críticos y el uso de documentos originales como la base de una asimilación científica y objetiva del pasado. Desde la década de 1870, los estudios históricos se sometieron a un proceso de profesionalización característico del siglo XIX, con la fundación de revistas, asociaciones profesionales, seminarios de capacitación y demás. Iggers destaca el contexto social e histórico que rodea al surgimiento del Estado nación moderno, el triunfo de los valores liberales y el papel de las universidades estatales en el proceso de profesionalización. Señala que esto tiene como efecto conducir a donde quiera que sea "una creciente ideologización del relato histórico. Los historiadores se adentraron en los archivos para encontrar la evidencia que confirmara sus prejuicios nacionalistas y de clase, y así obtener el aura de autoridad científica" (p. 28).

Hacia finales del siglo XIX, las contradicciones de esta incorporación se volvieron cada vez más obvias y provocaron una "crisis del historicismo clásico". La historia científico-social reemplazó el historicismo clásico, basándose en la creencia de que el historicismo había estado muy enfocado en la política del Estado nación y había sido demasiado subjetivo en la perspectiva de los temas que trataba. Al discutir esta nueva tendencia, Iggers resume su trabajo de 1975, *New Directions in Historiography*, y a su vez aborda la tradición de la historia social y económica alemana; la historia científico-social de Estados Unidos; el surgimiento de la escuela francesa de los *Annales*; la emergencia de la corriente neoweberiana de la historia social en Alemania en las décadas de 1960, 1970 y 1980 y el incremento de

historiadores británicos marxistas después de la invasión soviética a Hungría en 1956.

Estos nuevos procesos propiciaron, de diferentes maneras, el uso riguroso de la cuantificación y de la teoría científico-social (ya fuera weberiana, durkheimiana o marxista), en la búsqueda de un nuevo grado de objetividad. No obstante, como acertadamente comenta Iggers, dicha búsqueda estaba condenada al fracaso. Los historiadores científico-sociales revelaron inmediatamente tener prejuicios e intereses personales. Por supuesto, los historiadores científico-sociales más sofisticados reconocieron este problema y trataron de solucionarlo explicitando sus postulados y creencias políticas, con el fin de que los lectores pudieran juzgar por sí mismos cuán lejos habían llegado en las discusiones acerca del pasado. Sin embargo, a pesar de que debatieron el asunto, finalmente no pudieron escapar a la paradoja de que los métodos científico-sociales a menudo mostraban una historia que estaba políticamente comprometida y era metodológicamente controvertida.

Iggers relaciona la crisis de la historia científico-social con el colapso de las nociones ortodoxas de progreso y de la fe ortodoxa en la habilidad científica para mostrarla, sea en términos de la amenaza de guerra nuclear o de la exclusión de grandes grupos de gente de los beneficios del crecimiento económico en la sociedad occidental. Para los radicales de la década de 1970, el crecimiento económico por sí solo parecía conducir al empobrecimiento espiritual. El resultado fue un nuevo énfasis en la experiencia, los individuos, las emociones, la irracionalidad y, en general, en todas las cosas que el enfoque científico-social de la historia había en gran medida ignorado. En lugar de una historia que se concentró en los índices cuantitativos, las grandes tendencias y los grupos mayoritarios llegó la microhistoria, el resurgimiento de la narrativa y la historia de la vida cotidiana. De pronto, lo pequeño fue hermoso. La cultura lentamente remplazó a la sociedad como el concepto clave que organizaba el material de los historiadores.

En la tercera y prácticamente la única parte nueva de su libro, Iggers va más allá del resumen de su primer trabajo para exponer lo que él llama "el desafío del posmodernismo", un tema que también trata con detenimiento, aunque de manera un tanto confusa, en las páginas 1 a 19 de la introducción. Señala que "la idea básica de la teoría pos-

moderna de la historiografía es la negación de que el relato histórico se refiera a un pasado histórico real" (p. 118). Iggers insiste en que este enfoque "va más allá de una tradición del pensamiento histórico que, desde Herodoto hasta Natalie Davis, reconocía tanto los aspectos literarios de los relatos históricos como el papel de la imaginación al construirlos, pero mantuvo la fe en que dichos relatos ofrecieran adentrarse en un pasado real que involucrara seres humanos reales" (p. 119). Basándose en la teoría lingüística, escritores como Rolan Barthes negaron que hubiera alguna distinción entre verdad y ficción. La historia no es una ciencia; es fundamentalmente un género literario.

Iggers deja en claro que repudia esta interpretación. Insiste en que las narraciones históricas no son como en cierto momento las describió Hayden White, es decir, "más *inventadas* que *fundamentadas*". Posiblemente Hans Kellner opina que "'verdad' y 'realidad' son, desde luego, las armas autoritarias primordiales de nuestro tiempo", pero Iggers definitivamente no piensa lo mismo. En su opinión, dichas interpretaciones equivalen a "negar la manera en que los historiadores han realizado las investigaciones históricas desde la antigüedad clásica" (p. 10). Subraya que "las críticas radicales que se hicieron a los métodos de la investigación histórica han dominado las discusiones teóricas sobre la historia desde la década de 1970 hasta nuestros días [...] si se aceptaran las premisas de esta crítica, el relato histórico significativo sería imposible" (p. 11).

Iggers señala que a pesar de todas las críticas de los posmodernistas, la investigación y la indagación históricas siguen tratando firmemente de representar la realidad histórica. En su interpretación, "cada relato histórico es una construcción, pero una construcción que surge de un diálogo entre el historiador y el pasado" o, más bien, quizá se podría decir, los restos que el pasado ha dejado atrás. Por consiguiente, el impacto del posmodernismo radical ha sido limitado, pues aunque establezca que debemos renunciar definitivamente a escribir historia, queda muy claro que esto no ha sucedido; por alguna razón, a principios del siglo XXI la gente lee y escribe más historia de lo que lo hizo durante los 100 años anteriores, periodo que es el tema de este libro.

II

En este nuevo libro, Georg Iggers escribe con la claridad y la transparencia que lo caracterizan y, una vez más, muestra su envidiable talento para comunicar ideas nuevas de tal manera que la mayoría de los lectores sean capaces de entenderlas, sin alterar demasiado la complejidad inherente de éstas. Si alguien busca una introducción completa acerca de algunas de las visiones clave de la historia que adoptaron los historiadores profesionales durante el último siglo en Gran Bretaña, Francia, Italia, Estados Unidos, y sobre todo en Alemania, no podrá encontrar una mejor que ésta. No sólo es particularmente valioso el alcance de las teorías de la historia, sino también el de los ejemplos específicos de cómo se aplican dichas teorías (los verdaderos trabajos de historia aparecen a lo largo del texto, lo cual no sucede en varios escritos de la historiografía moderna).

Iggers adopta un enfoque directo para contar la historia de la escritura histórica. La narra tal y como sucedió y en orden cronológico. Al inicio de su libro, señala:

> A partir de que Leopold von Ranke compartió tres postulados básicos con la tradición literaria que va de Tucídides a Gibbon, la orientación "científica" se tornó de la siguiente manera: 1) Se aceptó una correspondencia teórica entre la verdad que sostiene que la historia describe gente que realmente existió y las acciones que en verdad se llevaron a cabo. 2) Se supuso que las acciones humanas reflejan las intenciones de los actores y que es labor de los historiadores comprender dichas intenciones con el fin de construir un argumento histórico coherente. 3) Se utilizó una concepción del tiempo unidimensional, diacrónica, en la que los acontecimientos posteriores siguen a los anteriores en una secuencia coherente (p. 3).

Historiography in the Twentieth Century sin duda pertenece a esta tradición. Es evidente que esta obra se basa en el postulado de que los historiadores mencionados son personas que realmente existieron y escribieron lo que presumiblemente escribieron; esto se basa evidentemente en la creencia de que lo escrito reflejaba sus intenciones, y sin duda alguna refleja la determinación del autor para contar su historia como una secuencia coherente de los acontecimientos. Dentro

de este paradigma, Iggers narra la historia de manera clara y convincente. Sin embargo, la atención del libro se centra principalmente en describir los desafíos del paradigma que condujeron a que todas estas ideas se pusieran en entredicho, se desafiaran o incluso fueran rechazadas por una gran parte de los historiadores que estaban en activo durante el periodo que Iggers estudia.

Si se toman con seriedad las ideas posrankeanas a las que el libro dedica tanto espacio, se puede apreciar que la historia que Iggers describe puede contarse de maneras muy diferentes de la que él personalmente adopta. Se puede pensar que los historiadores científico-sociales de la escuela de los *Annales* prestarían mucho menos atención a los historiadores independientes a los que Iggers se refiere, y mucha mayor atención a sus bases institucionales y a las conexiones personales entre ellos; a saber, a la influencia de la historia social y económica alemana en la propia escuela de los *Annales*, tema al que Iggers dedica cierto espacio, o bien a la influencia de la norteamericanización cultural en los historiadores alemanes neoweberianos de la "Escuela de Bielefeld", tema que nuestro autor más bien descuida. Seguramente los intercambios culturales de índoles muy diversas desempeñaron un papel más importante en el desarrollo de la historiografía del siglo XX del que Iggers está dispuesto a admitir.

Si aquellos historiadores de Bielefeld escribieran esta historia, probablemente tendrían más cosas que aportar que Iggers acerca de los procesos socioeconómicos que consolidan los diferentes enfoques mediante los cuales los historiadores del siglo XX estudian su tema. Como ya hemos visto, Iggers vincula a los historicistas alemanes del siglo XIX con corrientes más amplias, tales como el surgimiento y la profesionalización del Estado nación, pero no hace relaciones de tipo socioeconómico cuando aborda el tema principal de este libro: los historiadores que se convirtieron en sus sucesores en el siglo XX.

Un análisis científico-social de este tema requeriría de una estimación estadística del gran número de historiadores existente, así como de un análisis de sus diversas bases económicas, institucionales y políticas. A este respecto, fueron cruciales factores como la gran expansión del nivel educativo en las sociedades industriales avanzadas durante la segunda mitad del siglo (XX), la expansión del conocimiento y el advenimiento de la computadora. Relacionar estos progresos con la historia social del conocimiento y sus productores no es tarea fácil; sin

embargo, hay suficientes hipótesis que permiten hacer el intento. En términos políticos, la tendencia fundamental del contexto durante la segunda mitad del siglo fue la acelerada desaparición del comunismo, primero, con el proceso de desestalinización y el ascenso de la nueva izquierda; después, con la decadencia y la caída de la clase trabajadora industrial tradicional, cuyo surgimiento se dio en el seno de las teorías marxistas de la historia y, finalmente, con el colapso de la Unión Soviética y sus satélites europeos a finales de la década de 1980. Hoy en día, todavía estamos viviendo la secuela intelectual de dichos acontecimientos, y aunque aún es demasiado pronto para evaluar su entera significación, sin lugar a dudas un historiador de la teoría y la práctica históricas en el siglo XX debe intentar hacerlo.

Además, no se necesita ser un marxista para reconocer la importancia de los temas tratados por Iggers con la transformadora función social y el papel cultural que el historiador desempeña en la sociedad capitalista (o moderna, o industrial y posindustrial, si se quiere). Una vez más, Iggers es suficientemente claro acerca del desempeño de esta función social en la época del nacionalismo del siglo XIX, pero lo excluye de su campo de visión cuando empieza a escribir sobre la época subsiguiente. Un análisis más amplio del que Iggers ofrece no sólo tendría que lidiar con la concepción personal del historiador acerca de su tarea social, sino además con las razones por las cuales las universidades todavía consideran importante que los jóvenes estudien historia y que los lectores sigan interesados en comprar libros de historiadores. En realidad, a pesar de que en años recientes ha disminuido considerablemente la matrícula de los estudiantes de historia –fenómeno que por sí mismo requiere de cierta explicación–, se argumenta que hay hasta cierto punto una compensación debido al aumento de la popularidad que actualmente experimenta la historia en la televisión, la radio, el cine, las novelas y, particularmente, en los mismos libros de historia, que ahora se venden mejor de lo que se vendieron durante muchos años.

Dejando de lado la función social del historiador, también es posible analizar a los historiadores en términos de su vida cotidiana, que ha cambiado drásticamente desde la época de los escritores de la alta burguesía del siglo XIX, con sus medios privados, su extenso e ininterrumpido tiempo para escribir y sus sirvientes para encargarse de los quehaceres diarios, hasta los agobiados profesores universitarios del

nuestros días, mal pagados y explotados, exhaustos por los cargos administrativos, confrontados con cantidades inusitadas de estudiantes y sometidos a una constante avalancha de evaluaciones, investigaciones e imposiciones que vienen desde arriba.

Aquí, por supuesto, las diferencias nacionales también son importantes, e Iggers hace muy poco por comentarlas. Se puede argumentar, por ejemplo, que el material básico de la historia en Alemania y Gran Bretaña es un factor significativo para producir diferentes tipos de trabajo histórico en los dos países. En Alemania, por ejemplo, los historiadores tienen que terminar dos doctorados antes de aspirar a un trabajo permanente, hecho que los deja por completo a merced de sus profesores y tiende a producir "escuelas" historiográficas fácilmente identificables debido a que comparten las mismas premisas metodológicas e interpretativas. En Gran Bretaña, por el contrario, es posible obtener un trabajo permanente mucho antes de cumplir los 30 años, y los historiadores tienen más probabilidades de ser independientes y no pertenecer a ninguna escuela en particular. De manera similar, en Alemania, el que los estudiantes de doctorado tengan que publicar sus tesis ha creado una industria de publicaciones académicas que depende de los subsidios, mientras que en Gran Bretaña el que esas tesis no tengan que publicarse significa que las editoriales académicas están en mayor medida orientadas a la mercadotecnia y necesitan virtualmente obtener ganancias de cada libro que producen. Mientras que para los historiadores alemanes no es preciso escribir libros que sean leíbles, los historiadores británicos sólo llegan a publicar un libro cuando un editor está convencido de que alguien va a leerlo de principio a fin sin mayor dificultad.

Éstos son sólo algunos ejemplos de cómo las tendencias dominantes del pensamiento histórico en el siglo XX, tal como Iggers las describe, pueden aproximarse a los temas que él trabaja. Casi todas ellas comparten una concepción fundamentalmente materialista de la vida cultural e intelectual, una concepción que casi no se observa en la manera en que Iggers aborda el tema. Esto hace que su directriz sea útil y confiable, pero no siempre muy estimulante. Nos dice el qué y el cuándo, pero en realidad no tiene mucho que decir acerca del por qué y del cómo. Sin embargo, en la tercera y última sección de este libro, Iggers va más allá de esto para enfocarse en el desafío posmoderno de los tipos de historia modernista descritos en la sección intermedia.

Como es de esperarse, en su enfoque general las cuestiones que surgen de este desafío son aún más profundas.

III

El lector de este libro, familiarizado con los enfoques posmodernos del conocimiento histórico, quizá tenga derecho a preguntarse por qué el autor seleccionó a determinados historiadores y dejó de lado a otros para su estudio. Miles de historiadores han practicado su profesión a lo largo del siglo XX; sólo un puñado de ellos está representado aquí. Se han publicado cientos de libros de historia, pero Iggers cuando mucho alude a una pequeña porción. ¿Qué principio de selección adopta?

En el prefacio, el autor menciona que son dos los principios. Primero, restringe su elección a libros escritos en lenguas que puede leer (inglés, francés, alemán e italiano), "ocasionalmente se remite a trabajos traducidos del ruso y del polaco". No conforme con esta primera selección, además la circunscribe a Europa y América del Norte. Una escuela tan importante de historiografía poscolonial como es la del Grupo de Estudios Subalternos de la India ni siquiera se menciona. El enfoque de Iggers es firmemente eurocéntrico o, para decirlo de otro modo, considera que los nuevos progresos de la historiografía provienen esencialmente de "Occidente" y permanecen dentro "de Occidente", abrumadoramente de Alemania, Francia, Italia, Gran Bretaña y Estados Unidos. Hay una preferencia particular por Alemania, que probablemente sobrevalúa la influencia de los historiadores alemanes posteriores a 1945 respecto de sus colegas de cualquier otra parte. Es posible que esto no suceda en los lugares más apartados del mundo. Por ejemplo, una parte significativa del trabajo realizado sobre historia de África ha sido escrito por africanos, en inglés o en francés, pero uno no se entera de su existencia con la lectura de este libro.

En segundo lugar, Iggers confiesa que su elección de autores "es estrictamente selectiva, pues se centra principalmente en los historiadores que representan tendencias importantes del saber histórico" (p. IX). Aquí es donde realmente empiezan los problemas. Según Iggers, ¿para quién son importantes estos historiadores? Una vez más hay varias maneras de abordar esta esencial interrogante. Por ejemplo, se podría intentar hacer un índice de citas. Esto probablemente demuestre

que libros como *Mediterranean* de Braudel o *Making of the English Working Class* de Thompson, por mencionar algunos, han sido más citados que la mayoría, aunque esto no quiere decir que hayan sido más influyentes, lo que hace sospechar que el método de Braudel, por ejemplo, es quizá más discutido que imitado. Una táctica alternativa sería categorizar los trabajos históricos y cuantificar con base en dicha categorización, de modo que se podría demostrar, por ejemplo, que la proporción de tesis doctorales terminadas dentro de los departamentos de historia de las universidades estadunidenses y dedicadas a temas histórico-sociales aumentó bruscamente en la década de 1970 y disminuyó en la de 1990, conforme fue aumentando la proporción de temas histórico-culturales. No obstante, aquí el problema sería, una vez más, defender las categorías y justificar la asignación de temas y disertaciones correspondientes a una categoría determinada en lugar de a la otra.

En cualquier caso, esto no nos llevaría muy lejos. En última instancia, la elección debe ser del autor o, para expresarlo de otro modo, no hay nada inherente al registro histórico de libros publicados que nos obligue a decir cuáles son importantes y cuáles no lo son. Por lo tanto, todo depende del criterio jerárquico que se adopte. Si bien esto no se podría adivinar con la lectura de este libro, es probable que la mayoría de los trabajos históricos publicados en el siglo XX, incluyendo su última década, hayan tratado temas relativamente tradicionales en la historia política del Estado nación o bien aspectos de las relaciones entre los Estados nacionales. La historia militar también da cuenta de una proporción de publicaciones muy importante, tal como lo hace la biografía.

Aquí hay un acuerdo muy difundido sobre cuáles son los libros importantes, pues también hay un amplio consenso acerca de cuáles son los temas importantes. Los libros no tienen que ser definitivos, pero tienen que tratar los temas en cuestión de manera profunda, con detenimiento y basándose en la investigación y la lectura, tomando en cuenta que ambas son profundas y extensas y, si es posible, tienen que incorporar fuentes nuevas y recientes, o interpretaciones nuevas, o ambas. Así, existen tres biografías principales de Bismark, por ejemplo, las elaboradas por Ernst Engelberg y Lothar Gall, en dos volúmenes cada una, y la de Otto Pflanze, en tres volúmenes; cada una de ellas satisface estos criterios y es poco probable que sean superadas por un tiempo. *The Rise and Fall of the Great Powers* de Paul Kennedy

y *The Transformation of European Politics* de Paul Schroeder son dos libros similares dentro de la historia diplomática moderna. En mi opinión, estos libros se parecen, al menos en el hecho de que son tradicionales en su enfoque, aunque Kennedy coloca las relaciones internacionales en un contexto más amplio de lo que la mayoría de los estudiosos del tema consiguen hacerlo.

Aquí la cuestión no es discutir si libros como éstos son importantes y si Iggers debió mencionarlos, sino mostrar que los libros que un gran número de historiadores considera muy relevantes no satisfacen del todo el criterio de importancia que Iggers establece. ¿Cuáles son estos criterios? El primero parece ser la innovación teórica y metodológica. Incluso, se trata del caso en el que, como ocurrió con la "cliometría", la innovación ha dejado claramente insatisfecha su promesa inicial. En este sentido, los libros y los historiadores son importantes para Iggers, aun cuando sólo son conocidos por un grupo limitado de especialistas. Por ejemplo, creo que es el caso de los historiadores del Max Planck Institute en Gotinga, a los que Iggers dedica un espacio considerable.

Por momentos, uno se pregunta si Iggers no ha sido víctima del tipo de publicidad que parece convertir a los historiadores independientes en estrellas, sobre todo en Estados Unidos, de una manera que sigue siendo misteriosa para el resto del mundo. Por ejemplo, ¿por qué sólo discute el surgimiento de la historia feminista –seguramente uno de los avances principales de finales del siglo XX, cuya influencia de una u otra manera se vio reflejada en varios tipos de narrativa histórica– en términos de un breve relato del enfoque lingüístico adoptado por Joan Scott? Aunque el artículo de Scott sobre el concepto de género (o al menos su primera, y más comprensible mitad) fuera muy importante, ¿acaso era necesario un relato más extenso de este proceso?

En cierto sentido, lo que Iggers está tratando de hacer es crear un *canon* de la gran literatura histórica, seleccionando trabajos clave e inscribiéndolos en un templo de "importantes tendencias dentro de la erudición histórica" que pide ser desafiado. Por supuesto, sería posible crear un canon completamente diferente. La historia del siglo XX y los historiadores alcanzaron su auge político y social al encabezar la recuperación de la memoria colectiva sobre acontecimientos tales como el asesinato masivo y el genocidio cometido por el régimen nazi en Alemania o las políticas cuasifascistas adoptadas y empleadas por el régi-

men de Vichy en Francia. En muchos casos, esto ha tenido una importancia directa en términos legales, sociales, políticos o económicos; por ejemplo, en el caso de la indemnización a los jornaleros esclavizados durante el nazismo o la restitución a los artesanos saqueados durante la segunda guerra mundial o el enjuiciamiento de los criminales de guerra de muchos y diversos países en distintas épocas. El ejemplo más notable de esto probablemente se dio en Rusia, con el colapso de la Unión Soviética que destruyó el aparato histórico controlado por el Estado y dio paso a un amplio rango de temas para debatir; la sensación de liberación y de descubrimiento podían palparse, el sentimiento de que al menos podía manifestarse la verdad sobre el estalinismo después de décadas de represión era evidente para todos. Sin embargo, Iggers no menciona ninguno de estos ejemplos porque casi todos han involucrado el funcionamiento de principios empíricos un tanto simples, incluso a veces simplistas, en el momento de escribir sobre el pasado: aquí lo que resulta de gran importancia es el conocimiento más que el entendimiento.

Iggers sólo se interesa por el más estrecho de los avances *dentro* de la profesión histórica, dejando de lado su impacto más profundo y descuidando de distintas maneras su contexto sociopolítico más amplio. Aquí no estamos considerando libros que sean importantes porque hayan sido ampliamente leídos –por ejemplo, ¿cuánta gente ha leído las monografías que han producido los historiadores del Max Planck Institute, a pesar de ser extraordinarias piezas de minuciosa erudición histórica? Básicamente, hemos tratádo con libros que Iggers pretende consideremos importantes: *Historiography in the Twentieth Century* es por consiguiente tanto un manifiesto como una narración.

Y, finalmente, no me queda más que estar de acuerdo con Iggers y confesar que la mayoría de las críticas que he hecho hasta ahora han sido quizá un tanto injustas, pues, aunque existen diferentes modos posibles de abordar este tema, es poco razonable criticar a Georg Iggers por no escribir un libro distinto del que escribió. Los valores que aquí pretende defender son dignos de tal cosa: valores de razón, entendimiento, conocimiento y argumento. Éstos son los valores de la ciencia histórica como él la define:

> Ésta exige la adhesión a una lógica de la investigación erudita compartida por los intelectuales, generalmente por aquellos cuya in-

> vestigación histórica genera resultados que pueden probarse por su validez, al igual que sucede en otras disciplinas. También se espera que el intelectual vaya más allá de los simples datos que ofrecen sus fuentes para crear un relato coherente que, como todo discurso científico, requiere de una explicación (pp. 117-18).

Por lo tanto, no es extraño que Iggers se interese por las implicaciones que tiene para la historia el punto de vista posmodernista que rechaza su racionalidad inherente y la ve como una forma de retórica moral.

Cada vez se nota con mayor claridad que estas implicaciones son profundamente conservadoras y antidemocráticas. David Harllan por ejemplo, al proclamar la muerte de la idea del conocimiento fáctico acerca del pasado y lamentar el hecho de que "durante los últimos 30 años la historia como juicio ético haya sido conducida al exilio por la propia historia como reconstrucción contextual",[1] ha manifestado su rechazo a las críticas racionales del pasado estadunidense y su sustitución por una apreciación poco reflexiva de los individuos y los valores escogidos como ejemplares del presente. Lo que quizá se pueda considerar como una mala versión se ejemplifica en *The Third Reich*[2] de Michael Burleigh, donde despliega más de 900 páginas de juicio moral, evita tocar temas que no son susceptibles de juzgarse moralmente, tales como la economía o la estructura social, y no proporciona una sola explicación de cómo fue que los alemanes llegaron, como él dice, a revocar sus responsabilidades morales en un arranque de locura colectiva. Esto quizá sea historia como instrucción moral, pero es muy poco satisfactorio o incluso poco estimulante como ejercicio intelectual o como interpretación. A pesar de lo arbitrario que pueda resultar una explicación histórica, en ninguna parte es tan arbitraria como en las llamadas declaraciones *ex cathedra* de las canonizaciones o de los anatemas. Al final, aquellos que defienden o practican la historia como una forma de retórica moral no tienen ningún argumento contra aquellos que disienten y practican una retórica moral distinta; por ejemplo, alguien que considere a Hitler como un amigo de los judíos o condene a Churchill por belicista y genocida.

[1] Harlan, *Degradation*, 1997, p. XXXII.
[2] Burleigh, *Third*, 2000.

Georg Iggers finaliza su libro con una petición que considera urgente para los procesos de este tipo. Las críticas posmodernistas de la Ilustración, dice, establecieron un modelo de pensamiento que iba desde el antimodernismo conservador del siglo XIX, pasando por Nietzsche y Heidegger, hasta la derecha radical de las décadas de 1920 y 1930 (p. 146). Probablemente es cierto, reconoce, que la Ilustración brindó un panorama de progreso humano muy simple y optimista. Pero esto debería conducir a una reexaminación de su legado y no a un absoluto rechazo de éste: "La alternativa para una desdeñada Ilustración resulta un barbarismo" (p. 147). Si la historia es realmente una forma de retórica moral, entonces quiere decir que existen peores ejemplos a seguir que el ofrecido por Georg Iggers en este libro.

Bibliografía

HARLAN, DAVID, *The Degradation of American History*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

MICHAEL, BURLEIGH, *The Third Reich: A New History*, Londres, Macmillan, 2000.

UNA CRÍTICA AL GIRO POSMODERNO EN LA HISTORIOGRAFÍA OCCIDENTAL*

KEITH WINDSCHUTTLE

Esta conferencia trata acerca de los parteaguas. Para la historiografía, el posmodernismo representa uno de ellos. Sin embargo, en este ensayo se demostrará que el posmodernismo es un movimiento que conduce la escritura de la historia a un callejón sin salida.

Posiblemente en los países de habla inglesa el indicador más fuerte del estado actual de la historia como disciplina es que hay un abandono masivo de ésta por parte de los jóvenes. Hay que reconocer que esta tendencia ya podía verse desde antes de la década de los noventa, pero fue en el transcurso de esta década cuando la deserción se convirtió en desbandada. En Estados Unidos la proporción de estudiantes de preparatoria que estudian historia bajó de dos tercios en los años sesenta, a menos de 20% en los años noventa. En el ámbito universitario, el número anual de graduados en historia en las universidades estadunidenses llegó a un máximo de 45 000 en 1970, pero bajó a menos de 20 000 dos décadas más tarde. Al mismo tiempo, el número de doctorados en historia en Estados Unidos también cayó más de

* Título original "A Critique of the Postmodern Turn in Western Historiography", publicado en Q. Edward Wang y Georg G. Iggers, *Turning Points in Historiography. A Cross Cultural Perspective*, Rochester, N. Y., The University of Rochester Press, 2002, pp. 271-283. [Traducción de Yekaterina Manuelyevna García Márkina.]

50%. Esto ocurrió durante un periodo en el que aumentaron no sólo la matrícula en las universidades, sino también los grados obtenidos en ellas. Esta caída, tanto absoluta como relativa, del número de estudiantes de historia también afectó las oportunidades de empleo en el área y produjo resultados similares. En 1995, la Asociación Estadunidense de Historia (American Historical Association) señaló que la proporción de doctores en historia contratados por las universidades cayó al nivel más bajo del que se tenga registro. En 1998, uno de los historiadores estadunidenses más distinguidos del siglo XX, Vann Woodward, al comentar estas estadísticas, observó que a pesar de que intervenían varios factores, incluyendo un cambio en las preferencias de los universitarios por profesiones más prácticas, los posmodernistas tenían parte de la culpa:

> Sé muy bien que los radicales de estudios culturales y sus precursores posmodernos no son en absoluto la única causa de la disminución en el estudio de la historia y otras disciplinas humanísticas en los últimos años [...] Pero estoy convencido de que por lo menos nosotros los académicos, aquí y en el extranjero, debemos tener el valor y encontrar medios eficaces para contrarrestar estas fuerzas, estamos frente a un triste fin de la disciplina a la que hemos servido y de cualquier sistema educativo que sea digno de respeto.[1]

En Australia también ha disminuido entre los estudiantes la demanda por la historia, al grado de que un gran número de historiadores académicos se ha visto forzado a lo que se ha llamado eufemísticamente un "retiro voluntario", es decir, han sido despedidos. El número total de historiadores australianos contratados por las universidades bajó de 451 en 1989 a menos de 300 en 1998, con una reducción de la mitad en algunos de los departamentos que alguna vez fueron de los más prestigiados.[2] Evidentemente, tal y como sucede en Estados Unidos, hay diversos factores que han influido en este fenómeno. Sin embargo, los hechos indican que hasta finales de los años sesenta la

[1] Vann Woodward, "Core", 1998, pp. 406-407.

[2] *The Australian*, 30 de junio de 1998, p. 3, cita cifras otorgadas por Stuart Macintyre, presidente de la Asociación Australiana de Historia (Australian Historical Association).

escritura y la enseñanza de la historia tradicional tuvieron su mejor momento, mientras que corresponde al surgimiento posterior de la teoría posmodernista y de las políticas de identidad de grupo la peor caída del siglo.

Ahora, esta impresionante disminución de la labor histórica no ha tenido los efectos que uno podría esperar. Desde la publicación de mi libro *The Killing of History*[3] hace siete años, los defensores del posmodernismo han hecho pocos balances sobre los resultados negativos y sobre su posible responsabilidad en ello. En su lugar, se han incrementado, aún más, las publicaciones que insisten en su ya conocida crítica a la disciplina: que los historiadores sólo pueden expresar la ideología de sus tiempos, que están en un error si creen que pueden ser lo suficientemente objetivos para ver más allá de su propia clase, sexo, contexto étnico o cultural, y que la historiografía tradicional refleja los puntos de vista y los intereses de los hombres blancos, europeos y de clase media. Algunas de estas nuevas obras han sido dedicadas principalmente a la teoría o a la filosofía de la historia, como *Deconstructing History*[4] de Alun Munslow; *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*[5] de Robert Berkhofer; *Cultural History and Posmodernity*[6] de Mark Poster, y *A New Philosophy of History*[7] de Frank Ankersmit y Hans Kellner. En otros casos, se trata de estudios sobre la historiografía desde la perspectiva del posmodernismo o posestructuralismo. Éstos incluyen las obras *On "What is History?" From Carr and Elton to Rorty and White*[8] de Keith Jenkins; *History: What and Why? Ancient, Modern and Postmodern Perspectives*[9] de Beverley Southgate; *The Degradation of American History*[10] de David Harlan; *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*[11] de Joyce Appleby, y *Faces of History: From Herodotus to Herder*[12] de Donald Kelley.

[3] Windschuttle, *Killing*, 2000.
[4] Munslow, *Deconstructing*, 1997.
[5] Berkhofer, *Beyond*, 1995.
[6] Poster, *Cultural*, 1997.
[7] Ankersmit y Kellner, *New*, 1995.
[8] Jenkins, *What*, 1995.
[9] Southgate, *History*, 1996.
[10] Harlan, *Degradation*, 1997.
[11] Appleby *et al.*, *Knowledge*, 1997.
[12] Kelley, *Faces*, 1998.

La influencia de esta teoría y la política que la acompaña pueden verse actualmente en el programa de historia de preparatorias y universidades. Entre los que diseñaron los nuevos estándares nacionales de historia para las preparatorias estadunidenses había pedagogos que se oponían a la noción tradicional de que la historia debería ser desinteresada y estar por encima de cualquier ideología. De acuerdo con Gary Nash, Charlotte Crabtree y Ross Dunn, este concepto es anacrónico y está políticamente contaminado. "La historiografía moderna nos ha enseñado que los historiadores nunca pueden desligar por completo su trabajo académico de sus propias actitudes, educación, cultura y disposiciones ideológicas." El trabajo académico desinteresado, aseguran, "no es sencillamente un punto de vista inculto. También es una posición ideológica de los tradicionalistas y del Derecho político el que algunos hechos particulares, tradiciones y personalidades heroicas, todos ellos libres de 'interpretación', representen la historia 'verdadera' y 'objetiva' que los ciudadanos deberían conocer."[13] Con el argumento de que es imposible ser apolítico, abogan por darle un giro a la historia tradicional de Estados Unidos que se concentra en la guerra de independencia, la redacción de la constitución, la expansión al oeste y la guerra civil. En lugar de esto, proponen un plan de estudios para las preparatorias que se enfoque en cómo las mujeres, los negros y las minorías étnicas "han sido discriminados, explotados y hostilizados, pero han vencido la pasividad y la resignación para enfrentar a sus explotadores, luchar por sus derechos legales, resistirse y superar las divisiones raciales".[14] De no haber sido por la intervención sin precedentes del Senado en 1994, cuya mayoría republicana votó para impedir que dos cuerpos educativos del gobierno certificaran estos estándares nacionales de historia, hoy en día la mayoría de los estudiantes de preparatoria tendrían un programa de este tipo.

El plan de estudios que los críticos proponen para la metodología de la historia tiene una inclinación teórica. Si bien *The Postmodern History Reader*, la antología editada por Keith Jenkins en 1997 y [illegible] hace una descripción de este plan de estudios, contiene un [illegible] simbólico de artículos antiposmodernistas de Lawrence Stone, [illegible]

[13] Nash, Crabtree y Dunn, *History*, 1997, p. 10.

[14] *Ibid.*, p. 101. Para una revisión y crítica de este programa, véase Windschuttle, "Problem", 1998.

Himmelfarb, Geoffrey Elton y un puñado de marxistas de la vieja guardia, el grueso de la selección se hizo a partir del panteón familiar de los teóricos franceses Jean François Lyotard, Jean Baudrillard, Roland Barthes y Michel Foucault–, así como los últimos teóricos anglófonos mencionados más arriba –Berkhofer, Ankersmit y Kellner–, además de unas cuantas feministas posestructuralistas.

Al igual que los defensores del nuevo programa de preparatoria, el editor de esta colección apoya abiertamente una agenda tanto política como académica. Jenkins reconoce abiertamente que la colección no es ni equilibrada ni desinteresada, y que "la balanza de las lecturas se inclina a favor del posmodernismo".[15] Se justifica con el argumento de que todos los enfoques de la historia ya están de por sí politizados, incluso aquellos que creen estar por encima de cualquier ideología, y que es imposible evitar la politización. Jenkins afirma que esto es igualmente cierto para la historiografía empírica tradicional, la cual tiene un prejuicio velado que necesita ser puesto al descubierto. La historia académica tradicional, en palabras de Jenkins, no es más que "ideología burguesa". Llega a esta conclusión a partir del siguiente razonamiento: los historiadores tradicionales dicen oponerse a las versiones teleológicas de la historia que sostienen que ésta tiene un propósito que conduce a una utopía comunista (versión marxista), o a un progreso en constante perfeccionamiento (versión de Whig). El verdadero papel de la historia, dicen los tradicionalistas, no es crear algún tipo de trayectoria hacia el futuro, sino estudiar el pasado por sí mismo. Sin embargo, dice Jenkins, si ellos siguen esta línea, significa que deben estar satisfechos con el *statu quo*; si no quieren cambiar el presente, es porque están comprometidos con él.

> El hecho de que la burguesía no quiera un futuro diferente (que haya llegado ahora a su destino histórico deseado: liberal, burgués, de capitalismo de mercado) significa que ya no hay necesidad de una construcción basada en el pasado y orientada hacia el futuro. Así, en este aspecto, el punto en el que los lazos entre el pasado, el presente y el futuro se rompen porque el presente [illegible] pasado puede [illegible] y estudiarse no por nuestros intereses particulares, sino por sí mismo. Ya que esto es exactamente lo que se

[15] Jenkins, *Postmodern*, 1997, p. 2.

requiere actualmente, una historia que cuando llega hasta nosotros, ya está acabada.[16]

Ahora bien, este argumento es claramente engañoso. El deseo de comprender el pasado en sus propios términos es compatible no solamente con la satisfacción con el *statu quo*, sino también con varias otras posiciones, incluyendo una actitud crítica, e incluso desesperanzada, hacia la presente condición de la sociedad. Las filas de historiadores tradicionales constituyen un grupo abierto que incluye a cínicos apolíticos, así como a historiadores conservadores, románticos, socialdemócratas, cristianos e incluso a algunos marxistas empíricos pasados de moda, quienes pueden, cada uno a su manera, considerar que el sistema social prevaleciente dista de ser satisfactorio. No obstante, todos creen que el verdadero papel del historiador consiste en deshacerse de sus propios prejuicios e intereses y estudiar el pasado por sí mismo. Afirmar que este tipo de posiciones representa una ideología burguesa es consolidar el tipo más rudimentario de reduccionismo ideológico, más propio del marxismo vulgar que de la supuesta apreciación posmodernista de la "diferencia". Más que cualquier revelación sobre historiografía tradicional, lo que ilustra el argumento de Jenkins es, primero, el nivel de politización que reina en la mentalidad posmodernista y, segundo, la rapidez con la que este enfoque político termina siendo un abuso *ad hominem*. En este tipo de debate, en lugar de confrontar las pruebas y las razones desplegadas por el oponente, la táctica consiste sencillamente en identificar su posición política y guardar silencio, como si ya se hubiera hablado lo suficiente. Ésta es una manera insatisfactoria de hacerse un juicio sobre los historiadores, además de que es la antítesis de todo tipo de actividad intelectual digna de respeto.

De manera más precisa, esto representa el deseo de continuar por otros medios la crítica marxista de la sociedad occidental. La transformación de la sociedad ya no se hace en nombre del antiguo proletariado; hoy en día la base política reconocida la conforma cualquiera que pueda considerarse oprimido por la cultura occidental: feministas, negros, homosexuales, indígenas, grupos étnicos, discapacitados, dementes, drogadictos o miembros de cualquier otro grupo minoritario. La política detrás

[16] *Ibid.*, pp. 15-16.

de todo esto es ya de por sí bastante burda, pero establecer un programa educativo bajo este tipo de crítica sería destruir la probidad de cualquier campo docente. Sin embargo, en la década anterior la historia corrió esta suerte. Lo que alguna vez fue la disciplina central por la que la cultura occidental se definía a sí misma, ahora es utilizada por pedagogos radicales para negar totalmente la integridad de Occidente.

Aun cuando se enfocan específicamente en cuestiones metodológicas, los críticos de la historia reconocen abiertamente que éste es justamente su propósito. Robert Berkhofer afirma que la historia tradicional es una práctica autoritaria que refleja el "etnocentrismo" y la "soberbia cultural" de la sociedad occidental contemporánea. Esto es cierto, dice, sin importar a cuál de las divisiones políticas dentro de la cultura occidental –conservadores, liberales o radicales– apoyen sus autores. Todas están formuladas en el marco de la misma tradición humanística y movidas por el mismo deseo de poder. "La historia normal ordena el pasado en aras de la autoridad y, por lo tanto, del poder sobre su público [...] Los autores, ya sean políticamente de izquierda, de derecha o de algún punto intermedio, asumiendo una voz omnisciente y en tercera persona, imponen su poder en nombre de la REALIDAD."[17] Al socavar el derecho de la historia en la representación del pasado, Berkhofer anhela desmitificar la disciplina y reemplazarla con la metodología de la "poética", lo cual introduciría diferentes métodos y acreditaría diferentes voces.

Esta perspectiva también le atrae a Keith Jenkins quien, al apoyar el enfoque de Berkhofer, afirma que éste, por un lado, abre el camino para que escriban sus propias versiones históricas aquellos que actualmente se encuentran excluidos y, por el otro, silencia la voz de la autoridad tradicional.

> Tal desmitificación puede "liberar" a los historiadores para que cuenten muchas historias legítimas desde diversos puntos de vista, con miles de voces, dentro de diferentes tramas y tipos de síntesis. Éste es el sentido en el que podemos interpretar el pasado "como queramos". Y esa conclusión indica a muchos historiadores (normales) el fin de su tipo de historia.[18]

[17] Berkhofer, "Challenge", 1997, pp. 152-153.
[18] Jenkins, *Postmodern*, 1997, p. 20.

A este respecto, estoy de acuerdo en que la última consecuencia que señala Jenkins es cierta, pero a diferencia de él, la considero devastadora. Irónicamente, también es autodestructiva para los propios objetivos políticos de los posmodernistas. Se complacen en legitimar una multiplicidad de voces, siempre y cuando todas vengan de los grupos de izquierda que ellos aprueban. No obstante, al abandonar la verdad y favorecer la interpretación de la historia "como uno quiera", están legitimando igualmente, aunque de manera involuntaria, las posturas políticas que podrían considerar menos gratas, como la neonazi, la neoestalinista, las supremacías blanca y negra, la negación del holocausto, la limpieza étnica, y cualquier otra variedad de depravación política. Si aceptamos el punto de vista de Jenkins, nos estaríamos negando el derecho y la posibilidad de refutar aquellas versiones de la historia, sin importar qué tan ofensivas, absurdas o inexactas sean.

Aunque la opinión de que la historia se ha visto fatalmente comprometida está muy afianzada, también existe un número creciente de señales de una lucha en defensa de los valores tradicionales. En 1998, como respuesta a la influencia posmodernista en la Asociación Estadunidense de Historia (American Historical Association) y en su publicación, la *American Historical Review*, un grupo de historiadores estadunidenses formaron la Sociedad de Historia (The Historical Society). Dijeron que su propósito era "concentrarnos en el trabajo constructivo de reformar nuestra profesión". Para mediados de 1999 ya contaban con 1 200 miembros. De acuerdo con la carta abierta que anunció su fundación, la admisión en su sociedad iba más allá de las antiguas fronteras políticas, "de la izquierda marxista a la derecha tradicionalista". Lamenta lo que llama las interminables controversias de las "guerras culturales" y se propone impedir que "continúen las irracionalidades de los últimos años".

Se han publicado nuevos libros que analizan el reto de la historia y que aportan argumentos convincentes en contra. Entre ellos están *In Defence of History*,[19] de Richard Evans y *The Truth of History*[20] de Behan McCullagh. Evans, catedrático de historia moderna en la Universidad de Cambridge, es el que ha tenido mayor publicidad, pues

[19] Evans, *Defence*, 1997.
[20] McCullagh, *Truth*, 1998.

tanto las publicaciones académicas como la prensa en general le han dedicado varias críticas.

Evans presenta un buen número de argumentos convincentes en contra de los intentos de los posmodernistas por desacreditar la historia, sobre todo con respecto a su negativa a que los historiadores se basen en los hechos y persigan la verdad. Muestra cómo los críticos no pueden siquiera plantear sus objeciones sin hacer uso de las mismas ideas que niegan. Por ejemplo, las posmodernistas Ellen Somekawa y Elizabeth Smith afirman que "todas las interpretaciones son igualmente válidas para cualquier ley que articulan los historiadores". Por esta razón, dicen que los historiadores deberían rechazar la convicción de los tradicionalistas en la verdad de lo que están escribiendo y, en lugar de ello, afirmar la posición política o moral que están asumiendo. Sin embargo, si todas las interpretaciones son igualmente válidas, entonces estas autoras deberían aceptar que su propia perspectiva es tan válida como la opuesta, la del realismo tradicional. Pero sólo llegan a su posición posmodernista sosteniendo que el realismo es falso. "Una vez que los principios del posmodernismo se aplican a éste, dice Evans, muchos de sus argumentos comienzan a colapsarse bajo el peso de sus propias contradicciones."[21] Evans también examina las afirmaciones de la historiadora feminista Diane Purkiss, quien en su libro *The Witch in History*, rechaza los métodos empíricos para investigar su tema y opta por "contar o volver a contar la gran variedad de historias sobre las brujas". Sin embargo, Evans señala que al contar estas historias Purkiss reconoce que ha "recopilado pruebas" sobre las brujas y, de esta manera, ha adoptado los mismos procedimientos que ridiculiza en otros historiadores. A pesar de que desecha la noción de verdad en la historia empírica al considerarla "masculina", esto no le impide criticar las afirmaciones de algunas otras historiadoras feministas por ser intrínsecamente "improbables". Evans señala que de este modo la historiadora "se está tomando el mismo derecho al escepticismo que le niega a los hombres, lo cual es un doble discurso tanto sexista, si es que existió alguna vez uno, como imposible, pues si la verdad fuera realmente un concepto masculino, entonces Purkiss ni siquiera hubiera empezado a afirmar que todo lo que ella misma dijo era cierto".[22]

[21] Evans, *Defence*, 1997, pp. 219-221.
[22] *Ibid.*, pp. 98-99.

Los editores del libro de Evans afirman que es un "digno sucesor" de *What is History?* de E. H. Carr, que desde los años sesenta ha sido uno de los parámetros para la práctica de la historia. No obstante, existen por lo menos dos razones por las que Evans no podría cumplir el mismo papel por tanto tiempo. La primera es que sus argumentos van dirigidos casi de manera exclusiva al fenómeno del posmodernismo, que, como él dijo, es una etiqueta que inclusive algunos de sus precursores ya evitaban. A finales de 1997, uno de los padres del modelo posmodernista, el filósofo estadunidense Richard Rorty, recomendaba que puesto que nadie tiene "la más vaga idea" de lo que el término "posmodernismo" significa, "sería bueno eliminarlo".[23] Si en algo es consistente la corriente actual de académicos radicales es en su inclinación por la moda intelectual. Sus ideas sobre lo que es intelectualmente *chic* cambian tan rápida y tan regularmente como la industria de la moda. En poco más de 20 años, la misma gente ha sido partidaria del estructuralismo, la semiótica, el posestructuralismo, el posmodernismo, el poscolonialismo, el feminismo radical, la teoría *queer*, la teoría crítica y los estudios culturales. La razón principal por la que los académicos han adoptado un patrón de lealtad tan voluble, ha sido el deseo de ser inmunes a la crítica empírica. En más de una ocasión, cuando ha surgido un gran número de opiniones que escarnecen la posición dominante del momento, se han apresurado a declararla caduca (su calificativo más fuerte) y la han abandonado.[24] Durante la misma semana en la que escribo esto, el correo trajo un ejemplar de las galeras de un libro de Gayatri Spivak, una crítica literaria posestructuralista, en el que anuncia su abandono del "poscolonialismo", movimiento en el que hasta ahora ella había destacado como una de sus seguidoras.[25] Desafortunadamente para Evans, es probable que pronto se encuentre con que sus lectores lo dejen de tomar en cuenta debido a que ya nadie se suscribe al posmodernismo. De hecho, la mayoría prefiere el término menos provocativo de "estudios

[23] Mark Leyner, "Geraldo, Eat Your Avant-Pop Heart Out", *New York Times*, 21 de diciembre de 1997.

[24] De hecho, ya en 1991, John Frow, teórico literario australiano, mostró una predilección muy a la francesa de adelantarse a todos con la publicación de una monografía titulada *What Was Postmodernism?*, Sydney, Local Consumption Publications, 1991.

[25] Spivak, *Critique*, 1999.

culturales" que, a pesar de que avala la misma combinación de filosofía antirrealista y política antioccidental, tiene una neutralidad terminológica que le da mayor respetabilidad académica.

El segundo problema de Evans es que, al promover un espíritu de ecumenismo académico y diplomático, le otorga demasiadas concesiones al mismo movimiento que critica. En su modalidad más constructiva, Evans escribe que el posmodernismo "ha alentado a los historiadores a mirar más de cerca algunos documentos, a tomar más en serio su superficie y a analizar los textos y narraciones de otra forma".[26] La prueba principal que aporta para sustentar esta afirmación es *The Great Cat Massacre* de Robert Darnton, publicado en 1983. Su autor basó toda su obra en un panfleto de tres páginas escrito unos 30 años después del incidente que pretende describir. Supuestamente, la "matanza de gatos" fue llevada a cabo por un grupo de artesanos durante los años de 1730; Darnton la utiliza como una prefiguración simbólica de las grandes matanzas civiles de la revolución francesa durante la década de 1790. Además del panfleto publicado en 1762, Darnton no encontró otra prueba de que dicha matanza hubiere ocurrido. Aunque Evans reconoce que algunos críticos han refutado la tesis de Darnton por insostenible ante el examen más superficial, no por eso deja de elogiar la sofisticada interpretación que el libro hace del panfleto.[27] No obstante, los primeros capítulos de Evans proporcionan una exposición lo suficientemente clara acerca del desarrollo del saber histórico académico como para mostrar que el examen minucioso de los documentos es muy anterior al posmodernismo, y que ha sido parte de la disciplina durante los últimos 170 años. El historiador alemán Leopold van Ranke, quien en los años de 1830 introdujo criterios rigurosos sobre la veracidad, obtuvo sus técnicas a partir del análisis filológico de los textos, tarea en la que se había formado en un principio. A diferencia de los estudios posmodernistas, el enfoque histórico tradicional ofrece al análisis de textos un escepticismo que permite distinguir lo relevante de lo irrelevante, lo comprobable de lo no comprobable, lo auténtico de lo falso. No hay nada en el libro de Evans que persuada a los historiadores de que hay algo que aprender del posmodernismo en lo que respecta al escrutinio de los documentos.

[26] Evans, *Defence*, 1997, p. 248.
[27] *Ibid.*, p. 248.

Evans tiene dos argumentos más a favor del posmodernismo. El primero es que éste ha abandonado el modelo científico social para la escritura de la historia y en su lugar ha adoptado modelos literarios, con lo que la hace más accesible al público en general. El segundo es que ha restituido los individuos a la historia, mientras que los enfoques de las ciencias sociales los habían eliminado en su mayor parte. El primer argumento es plausible en vista de la reputación posmodernista de Simon Schama, quien ha sido uno de los autores mejor vendidos de los últimos diez años. No obstante, también es poco preciso en lo que respecta a algunas de las obras citadas, como la de Diane Purkiss, que únicamente las feministas más radicales leerían con agrado. Tampoco es pertinente en lo tocante a algunas de las obras que se discuten en *The Killing of History*, como los planteamientos teóricos antinarrativos trazados por Greg Dening y Paul Carter. Asimismo, el segundo argumento es aparentemente plausible, pero pasa por alto el legado antihumanista de Michel Foucault, con su afirmación de que la autonomía del sujeto es una ilusión y que el individuo es simplemente un instrumento del lenguaje y de la cultura. Foucault y sus seguidores han hecho del individuo algo inexistente por medios que pocos científicos sociales creyeron que fueran posibles o deseables.

Sin embargo, Evans está en lo cierto sobre una de las consecuencias del posmodernismo. Su surgimiento forzó a los historiadores a cuestionar, como nunca antes, sus propios métodos y procedimientos. Su libro es una buena muestra de ello. A pesar de las reservas que he expresado más arriba, *In Defence of History* es en verdad una buena defensa, una valiosa contribución que probablemente no se hubiera producido de no ser por la provocación de la teoría posmodernista. No obstante, esta defensa hace que uno se pregunte si los historiadores son los más indicados para atraer a un adversario de este tipo. Behan McCullagh señala en *The Truth of History* que puesto que en última instancia, este debate versa sobre conceptos tan fundamentales como verdad y objetividad, y puesto que la crítica posmodernista se da más bien a nivel filosófico que en el metodológico, una defensa fundamentada en la racionalidad de los procedimientos utilizados por los historiadores es poco adecuada. McCullagh es un filósofo realista que quiere defender la práctica de la historia de sus oponentes filosóficos. Sostiene que, hasta ahora, en este debate los historiadores se han enfocado en la justificación de las descripciones, interpretaciones

y explicaciones históricas, mientras que la crítica filosófica se centraba en las suposiciones de los historiadores y en los estándares de racionalidad que emplean. De ahí que ninguna de las partes haya hecho justicia a los argumentos contrarios.[28]

Ahora bien, esta caracterización no es del todo exacta en lo que concierne a los historiadores. Evans, por ejemplo, enfrenta a los posmodernistas por sus estándares de racionalidad; mi propio libro intenta lo mismo en los términos de la lógica de su postura y de la filosofía de la ciencia que los influyó. No obstante, es cierto que en este debate los historiadores no han abordado un gran número de cuestiones filosóficas. McCullagh las retoma y además reanuda los argumentos con una profundidad que es más propia de una controversia filosófica que histórica. Aunque no todos sus argumentos me convencen, su libro es un *tour de force*. Merece ser considerado como la mejor defensa de la historia emprendida por cualquier filósofo y como una contribución fundamental a este campo.

McCullagh lleva el debate a la filosofía del lenguaje, que es la fuente original de numerosas críticas posmodernistas al conocimiento histórico. Por ejemplo, los teóricos franceses Roland Barthes y Jacques Derrida, así como sus seguidores más recientes de habla inglesa como Robert Berkhofer y Keith Jenkins, sostienen que el lenguaje no tiene ninguna relación importante o regular con el mundo. Las palabras y los textos adquieren significado no por su relación con el mundo, sino por su relación con otras palabras y otros textos. De ahí que las descripciones sobre lo sucedido en el mundo que se expresen por medio del lenguaje no puedan revelar la realidad. De esta manera, la historia no se refiere a la realidad de un pasado, sino únicamente a sí misma, al igual que el lenguaje. Como lo dice Jenkins: "El significado (el pasado) no es otra cosa que el significante (historia)."[29] Sin embargo, McCullagh recurre al trabajo de otros filósofos del lenguaje, Michael Devitt y Kim Sterelny,[30] para refutar esto. Muestra que cuando uno hace alguna afirmación por medio del lenguaje, ésta no produce únicamente un conjunto de palabras relacionadas con otras. Éstas se refieren a algo en el mundo que es capaz de producir cierto tipo de expe-

[28] McCullagh, *Truth*, 1998, pp. 3-4.
[29] Jenkins, *Postmodern*, p. 20.
[30] Devitt y Sterelny, *Language*, 1987.

riencia. Dice McCullagh que para conocer el significado de la palabra "marrón", se requiere que alguien nos muestre objetos marrones y no sólo saber que los objetos marrones no son amarillos, ni azules, ni rojos, etc. La palabra "marrón" se asocia con la experiencia de cierto color.[31] Así, el significado de las palabras y el uso del lenguaje son compatibles tanto con la referencialidad como con el realismo.

Asimismo, McCullagh analiza el argumento de Derrida sobre la dependencia textual de las descripciones históricas que constituye otra de las tesis que retomaron tanto Berkhofer como Jenkins y cuyo planteamiento es como sigue: a pesar de que las descripciones históricas pretenden ser descripciones del mundo, sus autores no se refieren al mundo real sino a otros textos, como reportes sobre lo que ocurrió y documentos sobre la manera como la gente experimentó los acontecimientos. Por lo tanto, estas descripciones no están directamente relacionadas con el mundo real, sino que son producto de otros textos. Como lo dice Greg Dening, "reescribo el pasado ya escrito".[32] McCullagh señala que desde luego es cierto que los historiadores hacen deducciones sobre los acontecimientos del pasado a partir de pruebas documentales principalmente, es decir, de textos escritos más que de sus propias observaciones directas. Sin embargo, aclara que esto sólo implica que sus relatos acerca del pasado no pueden ser ciertos si las pruebas textuales no están relacionadas o no establecen lo sucedido. "No es el hecho de que sus descripciones sean inferencias de otros textos lo que hace su verdad sospechosa", observa. "Es sospechosa sólo si de entrada, las pruebas no implican su verdad. Cuando las pruebas sustentan la verdad de una descripción histórica, se dan las bases para creer que muy probablemente ésta sea cierta."[33]

Otra teoría de Derrida, que Jean François Lyotard desarrolló como una crítica de la historia, es que las descripciones del mundo siempre omiten detalles. Las descripciones históricas utilizan sustantivos y verbos comunes que recogen únicamente características generales de los fenómenos a los que hacen referencia. Por lo tanto, resulta ingenuo suponer que nuestras descripciones del mundo pueden crear una imagen exacta de la realidad. Ninguna descripción que utilice el lenguaje

[31] McCullagh, *Truth*, 1998, p. 38.
[32] Dening, *Bligh's*, 1992, p. 5.
[33] McCullagh, *Truth*, 1998, p. 40.

puede capturar la totalidad. Lyotard dice que hay que recordar a los lectores de las obras históricas que están frente a artificios, que el texto y el acontecimiento están escindidos, que son cosas distintas. Lyotard afirma que es imposible representar los acontecimientos del pasado con toda su particularidad, y por lo tanto, la historia es imposible.[34] Pero, como lo dice McCullagh, el que una descripción histórica se refiera únicamente a algunos aspectos de un acontecimiento o situación y no haga referencia a otros, no implica que sea falsa, sino sencillamente que no es exhaustiva. El que las descripciones no capturen cada detalle del pasado, que siempre sean incompletas y no puedan "reflejar la realidad", no significa que no puedan representarla con cierto grado de precisión. McCullagh acepta que "mientras más general [la descripción], menos precisa". El mismo autor agrega: "Sin embargo, las descripciones muy generales pueden ser completamente exactas, en la medida en que están garantizadas por los hechos conocidos, aun cuando su conocimiento diste mucho de ser preciso."[35]

Ahora bien, en este punto de la discusión McCullagh dice que los posmodernistas merecen cierto reconocimiento por haber planteado este problema. "Debemos darle crédito a los posmodernistas por haber expuesto los límites de las descripciones de manera tan clara. No cabe duda de que las descripciones emplean, en efecto, sustantivos y verbos comunes y que existe más de una serie de conjuntos de condiciones de verdad para cualquier afirmación sobre el pasado. Éstas no captan cada detalle."[36] Me parece, sin embargo, un extraño cumplido. Ningún historiador ha pretendido seriamente que su trabajo sea un "reflejo de la realidad" como reproducción del pasado con todas sus particularidades. Ninguna descripción del mundo, como el mismo McCullagh lo reconoce, podría pretender decirlo todo, y ningún historiador cree que pueda lograr semejante hazaña. Por si fuera poco, ningún lector de historia sería tan ingenuo como para necesitar que Lyotard le recordara que el texto histórico y el acontecimiento histórico son dos cosas distintas. La discusión de los posmodernistas es una lucha con un enemigo invisible, es destruir una postura que nunca asumieron sus oponentes. Asimismo, se trata de una actitud extrema-

[34] *Ibid.*, pp. 40-41.
[35] *Ibid.*, p. 42.
[36] *Ibid.*

damente condescendiente hacia los lectores, a quienes conciben como niños preescolares viendo televisión. Ciertamente, los historiadores afirman haber revelado verdades sobre el pasado, pero nunca han sostenido que éstas constituyan la verdad absoluta. Debería ser obvio para todos los que no están hipnotizados con la teoría que las descripciones de los libros de historia no pretenden ser una reproducción del pasado en su totalidad. La petición rankeana por descubrir "lo que realmente sucedió" es una recomendación para buscar la verdad acerca del pasado, y no *todas* las verdades; tampoco sugiere reconstruir todo lo que sucedió en él.

Como ya lo mencioné, McCullagh es un realista que defiende la historiografía tradicional. Más que apoyar la teoría de la correspondencia de la verdad, la cual suele acompañar la posición realista, McCullagh aporta lo que él llama una "teoría de correlación" de la verdad, que es similar pero, a decir del autor, más sofisticada. La teoría de la correspondencia sostiene que una descripción del mundo es verdadera si hay algo en el mundo que se asemeje a una de las condiciones de verdad convencionales de la descripción. Regularmente se cree que se puede comprobar la verdad de la descripción observando directamente si alguna parte del mundo se asemeja o corresponde o no con las condiciones de verdad de la descripción. La teoría de la correlación de McCullagh modifica esto para tomar en cuenta las percepciones de diferentes culturas. Considera que el conocimiento de otros pueblos está condicionado por su cultura, aunque los objetos en el mundo no estén determinados por ésta. Establece la teoría de la correlación de la manera siguiente: "Una percepción del mundo es exacta si hubo cierta condición del mundo que normalmente provoque que una persona de cierta cultura tuviera percepciones de ese tipo." De este modo, dice el autor, el realismo sobre el mundo es compatible con el relativismo cultural sobre el conocimiento.[37]

Permítaseme señalar, sin repetir mis objeciones contra el relativismo cultural de *The Killing of History*, que uno de los problemas de este debate es que los filósofos y los historiadores llegan a él desde puntos opuestos. Regularmente, los filósofos parten de lo abstracto con preguntas relacionadas con la manera de justificar nuestras creencias, o bien con la posibilidad de saber algo con certeza. A menudo, los

[37] *Ibid.*, pp. 26-28.

historiadores parten de la posición de que uno sí tiene conocimiento y un alto grado de certeza sobre muchos aspectos del pasado. Entonces buscan justificar la razón de esto o responder a las objeciones de aquellos que arguyen que el conocimiento histórico no está bien fundamentado.

Desde esta última perspectiva, es imperativo establecer una distinción básica entre las proposiciones y los trabajos históricos. Se trata de una distinción entre partes particulares del conocimiento sobre lo que sucedió en el pasado, o los hechos de la historia, y las explicaciones de los historiadores, es decir, las explicaciones hechas por escrito, como artículos o libros. Algunos de los críticos filosóficos de la historia, incluso algunos como Keith Jenkins, que afirma que "la epistemología muestra que no podemos conocer realmente el pasado", reconocen la existencia de hechos históricos pero los descartan como irrelevantes. Los hechos como las fechas o los acontecimientos, dice Jenkins, son "ciertos" pero "triviales".[38]

No es difícil demostrar que hay un gran número de hechos o proposiciones acerca de la historia sobre los que no hay dudas ni falta de certeza. La existencia de éstos es en sí misma suficiente para disipar cualquier intento de la filosofía por imponer un escepticismo general en el campo. Los historiadores conocen un sinfín de hechos sobre el pasado que nadie, en su sano juicio, pondría en duda. Por ejemplo, dentro de esta categoría, estarían los nombres de los funcionarios electos en las naciones más democráticas durante los últimos dos siglos. O bien, la siguiente proposición: el Viet Minh derrotó a los franceses en Dien Bien Phu en 1954. Cada palabra de esta proposición –los nombres de los dos protagonistas, el concepto de derrota militar, el nombre del lugar, la fecha del acontecimiento– es una construcción del lenguaje y de la cultura. Sin embargo, la proposición es verdadera. Lo que es más, es verdadera en el sentido culturalmente objetivo. No hay nada que sea relativo. Se trata de una proposición que es igualmente verdadera tanto para la cultura francesa como para la vietnamita, así como para la cultura de cualquier otro pueblo del mundo. Además, lejos de ser trivial, es una proposición muy importante porque el acontecimiento que describe sucedió en realidad y afectó la historia ulterior de todo el sudeste asiático. Las lealtades políticas y las vidas

[38] Jenkins, *Re-Thinking*, 1991, pp. 19-32.

de los habitantes de los países de la región no serían las mismas si la proposición fuera falsa.

Cualquier lector que esté mínimamente familiarizado con el mundo en el que vive puede pensar espontáneamente en decenas de hechos históricos que tengan el mismo estatus y que sean igualmente verdaderos de manera objetiva, así como sustanciales en sus consecuencias. Además, los hechos con este grado de certidumbre no se limitan únicamente a los sucesos del pasado reciente, sino que pueden remontarse a los mundos medieval y antiguo, e incluso más allá de la antigüedad. Que los turcos conquistaron Constantinopla en 1453, que los antiguos griegos escribieron poesía y filosofía, que los seres humanos han habitado Australia desde hace por lo menos 10 000 años, son hechos que sólo un ignorante o un perverso podrían cuestionar. Evidentemente, es posible que muchos de los detalles que rodean o apoyan estos hechos permanezcan desconocidos. Quizá no conozcamos todas las estrategias o el armamento que utilizó el general Giap cuando sitió al ejército francés en Dien Bien Phu, pero el que los relatos de su victoria estén incompletos no afecta el hecho de que sepamos que ocurrió.

Por otra parte, existen trabajos históricos enteros que a menudo son culturalmente tendenciosos. Una explicación histórica extensa puede utilizar como pruebas proposiciones históricas que objetivamente son verdaderas en sí mismas, pero que sesgan cultural o políticamente el trabajo, distorsionando la realidad en discusión. La falta de objetividad viene a menudo de un proceso de selección en el que el historiador elige algunos hechos para probar su caso, omitiendo otros. Pero no porque el proceso de selección se base frecuentemente en las predilecciones culturales del historiador, quiere decir que necesariamente sea así. El simple acto de selección no avala la aseveración de Simon Schama según la cual "afirmar que se posee un conocimiento histórico siempre estará fatalmente circunscrito por el carácter y los prejuicios de su narrador".[39] El proceso de selección del historiador es un asunto contingente que puede ser criticado por otros historiadores. De hecho, la parcialidad provocada por ciertas inclinaciones culturales, políticas o morales es una de las causas más frecuentes por las que los historiadores se cuestionan mutuamente. En algunos casos, este

[39] Schama, *Dead*, 1991, p. 322.

tipo de crítica podría significar que la comunidad histórica está echando por la borda una explicación entera. En otros, sin embargo, podría permitir que algunos aspectos de un trabajo fueran rechazados mientras que deja que el resto continúe para formar parte del cúmulo del conocimiento histórico. Pero si todos los historiadores tuvieran mentalidades tan cerradas, culturalmente hablando, como afirman los posmodernistas, no podrían detectar los sesgos culturales de sus colegas; serían incapaces de hacer el tipo de crítica extracultural, tan frecuente, a los trabajos de los demás. La parcialidad y la falta de objetividad entre los historiadores son cuestiones que deben decidirse en casos particulares, y no como una necesidad epistemológica.

Asimismo, deberíamos reconocer que el concepto de objetividad es decisivo para el debate histórico, para la resolución de controversias históricas y, de hecho, para la habilidad de los historiadores para discutir entre ellos con sensatez los diferentes asuntos. Varios historiadores provenientes de contextos culturales muy diferentes pueden estar de acuerdo en que algunas explicaciones históricas no sirven, ya sea porque la evidencia conocida no las sustenta, o bien porque las contradice. Este tipo de intercambio es posible únicamente porque muchas de las proposiciones que constituyen la evidencia histórica son independientes de la cultura del historiador. Una persona, de cualquier antecedente cultural, que investigue la historia del Imperio Bizantino, llegará al mismo resultado respecto del sitio de Constantinopla de 1453. Si se eliminara la noción de objetividad de la metodología del historiador, se haría imposible el uso de la evidencia para resolver algunas cuestiones en el debate histórico. Los académicos hablarían simplemente sin escucharse entre sí, confinados a sus propios caparazones culturales y políticos, aislados por sus propias creencias e incapaces de refutar otros puntos de vista o, incluso, de aprender algo de otras culturas.

La experiencia de participar en numerosos debates y seminarios sobre este tema durante los últimos cinco años, me ha enseñado que muchas veces, a aquellos que no están directamente involucrados, esta discrepancia les parece un asunto esotérico confinado dentro de los márgenes de la disputa metodológica. No obstante, merece ser tomada más en serio, pues tiene implicaciones mayores. Si negamos la posibilidad de descubrir el conocimiento objetivo sobre las cuestiones de los seres humanos, si sucumbimos al relativismo cultural, al idealismo lin-

güístico y al tipo de politización abierta, propugnada por los críticos posmodernistas, estaremos traicionando a la historia. Desde que Tucídides escribió la *Historia de la guerra del Peloponeso*, los historiadores se han distinguido por sus esfuerzos por distanciarse de su propio sistema político y de su propia cultura, y por tratar de escribir desde una posición más allá de éstos. Lo que define la profesión del historiador es el intento por tener una actitud objetiva y autocrítica, y no subjetiva y autodefensiva, con todas las dificultades que esto implica. En la actual discusión con los posmodernistas sobre la metodología, lo que está en juego es la preservación de esta herencia intelectual.

Bibliografía

ANKERSMIT, FRANK y HANS KELLNER (eds.), *A New Philosophy of History*, Londres, Reaktion, 1995.

APPLEBY, JOYCE *et al.* (eds.), *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*, Londres, Routledge, 1997.

BERKHOFER, ROBERT, *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*, Cambridge Ma., Belknap Press of Harvard University Press, 1995.

_____________, "The Challenge of Poetics to (Normal) Historical Practice" en KEITH JENKINS (comp.), *The Postmodern History Reader*, Londres, Routledge, 1997.

DENING, GREG, *Mr. Bligh's Bad Language: Passion, Power and Theatre on the Bounty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

DEVITT, MICHAEL y KIM STERELNY, *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell, 1987.

EVANS, RICHARD J., *In Defence of History*, Londres, Granta Books, 1997.

HARLAN, DAVID, *The Degradation of American History*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

JENKINS, KEITH, *Re-Thinking History*, Londres, Routledge, 1991.

_____________, *On "What is History?" from Carr and Elton to Rorty and White*, Londres, Routledge, 1995.

_____________ (comp.), *The Postmodern History Reader*, Londres, Routledge, 1997.

KELLEY, DONALD R., *Faces of History: from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998.

MCCULLAGH, C. BEHAN, *The Truth of History*, Londres, Routledge, 1998.

MUNSLOW, ALUN, *Deconstructing History*, Londres, Routledge, 1997.

POSTER, MARK, *Cultural History and Postmodernity: Disciplinary Readings and Challenges*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.

NASH, GARY B., CHARLOTTE CRABTREE y ROSS E. DUNN, *History on Trial: Culture Wars and the Teaching of the Past*, Nueva York, Alfred A. Knopff, 1997.

SCHAMA, SIMON, *Dead Certainties (Unwarranted Speculation)*, Londres, Granta Books/Penguin, 1991.

SOUTHGATE, BEVERLEY, *History: What and Why? Ancient, Modern and Postmodern Perspectives*, Londres, Routledge, 1996.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge Ma., Harvard University Press, 1999.

VANN WOODWARD, C., "The Core Curriculum as Intellectual Motivation", *Partisan Review*, núm. 3, 1998.

WINDSCHUTTLE, KEITH, "The Problem of Democratic History", *The New Criterion*, núm. 16, 10 de junio de 1998.

______________, *The Killing of History: How a Discipline Is Being Murdered by Literary Critics and Social Theorists*, San Francisco, Encounter Books, 2000 (Sydney, Macleay Press, 1994; Nueva York, Free Press, 1997).

DIÁLOGOS CON LA FILOSOFÍA Y LA SEMIÓTICA

FILOSOFÍA E HISTORIA: UN DIÁLOGO*

ROGER CHARTIER

La discusión entre la filosofía y la historia resulta difícil. El discurso filosófico sobre la historia suscita siempre dos temores entre los historiadores. En primer lugar, el miedo a que se despierten los fantasmas dormidos de las "filosofías de la historia" a la manera de Spengler o de Toynbee –filosofías "baratas", según las palabras de Lucien Febvre, basadas en un conocimiento de segunda o incluso de tercera mano del trabajo histórico.

En segundo lugar, la inquietud ante un cuestionario cuyos temas clásicos no parecen pertinentes en la práctica de los historiadores. Las interrogantes, las incertidumbres y las vacilaciones que recorren de lado a lado la disciplina parece que no han de encontrar ninguna ayuda en una aproximación en la cual los historiadores no reconocían nada, o casi nada, de su "oficio". Esto explica las evoluciones profundamente separadas de dos ámbitos intelectuales que permanecen muy extraños el uno del otro.

Establecer un diálogo entre historia y filosofía (desde el punto de vista de un historiador) implica pues, en primer lugar, evaluar las

* Título original "Filosofia i història: un diàleg", publicado en Agustí Colomines y Vicent S. Olmos (eds.), *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*, Catarroja, Valencia, Afers, 1996, pp. 85-104. [Traducción de Eva Capdevila.]

incomprensiones recíprocas y sus razones. Para los historiadores, la filosofía se presenta de dos formas: por un lado, como historia de la filosofía; por otro, como filosofía de la historia. Ahora bien, ninguno de estos dos géneros filosóficos se encuentra de la misma manera en la historia tal y como se ha definido, construido y transformado desde hace medio siglo.

La historia de la filosofía, que habría podido constituir el lugar de encuentro más inmediato, ha sido, de hecho (por lo menos en la tradición francesa), el ámbito donde se han manifestado las diferencias más fuertes.

Para Febvre y los historiadores de los primeros *Annales*, la historia de la filosofía tal y como la escriben los filósofos representaba lo peor de una historia intelectual extemporánea, cerrada en ella misma, vanamente consagrada al juego de las ideas puras:

> De todos los trabajadores que llevan el calificativo genérico de historiador, precisado o no por algún epíteto, no hay ninguno que no nos lo justifique en algún aspecto, salvo, bastante a menudo, de los que se dedican a repensar por su cuenta sistemas que a veces existen desde hace siglos, sin tener ningún cuidado en establecer la relación con las otras manifestaciones de la época que los vieron nacer, y, así, al final hacen justamente lo contrario de lo que reclama un método de historiadores. Y que, ante los engendros de conceptos surgidos de inteligencias extemporáneas, que inmediatamente tienen vida propia fuera del tiempo y del espacio, urden extrañas cadenas de eslabones, a la vez irreales y firmes.[1]

Fevbre formula la misma crítica incluso a algunos libros que respeta. Se lamenta, por ejemplo, de que Étienne Wilson, en su *Philosophie du Moyen Age*, no haya establecido puentes entre la "evolución de la filosofía" y la "evolución económica y política general". Fevbre concluyó así su reseña del libro:

> Ciertamente no le pido al historiador de las doctrinas que se convierta en historiador improvisado de las sociedades políticas y económicas. Le pido que mantenga siempre abierta una puerta de comu-

[1] Fevbre, *Combats*, 1953, p. 278.

> nicación a través de la cual el mundo de las ideas pueda retomar en el seno de nuestras mentes el contacto que tenía de forma absolutamente natural con el mundo de las realidades cuando estaba vivo.[2]

Esta crítica antigua, enunciada con un vocabulario que ya no volvería a ser el nuestro, indica claramente la angustia perpetua de los historiadores ante una historia de la filosofía que postula la obsoleta libertad de la creación intelectual, totalmente desligada de sus condiciones (materiales, políticas, sociales, etc.) de posibilidad, y también la existencia autónoma de las ideas sin articulación con los contextos en los que se elaboran y circulan.

Desde 1945, en sus desarrollos más potentes, la historia de la filosofía en la tradición francesa no podía, no pretendía, recortar la distancia que la separaba de la historia de los historiadores. Se podría decir que ocurrió todo lo contrario, ya que tenía como objeto el "análisis objetivo de las estructuras de la obra" y la elucidación de sus "estructuras demostrativas y arquitectónicas".[3] La historia de la filosofía, entendida así, es una historia específica irreducible a cualquier otra forma del saber histórico sin la posible ni la necesaria articulación con el "mundo de las realidades" de que hablaba Fevbre.

Este estatuto propio que sustrae la filosofía a la interrogación histórica ordinaria, proviene del hecho de que la historia de la filosofía es también filosofía o, según la fórmula hegeliana, es "lo esencial para la ciencia de la filosofía". Esta relación original, única, que mantiene la filosofía con su propia historia, delimita un corpus de textos y de cuestiones legítimas, constituido a partir del presente de la disciplina: "El espíritu filosófico se afirma como el creador de la historia de la filosofía, porque es su actividad la que confiere a los objetos de la historia su valor como *objetos dignos de la historia* [...]. Es, pues, el pensamiento filosófico del historiador de la filosofía que erige la doctrina intrínseca en objeto."[4]

De aquí procede el postulado del carácter específico de la idea filosófica presente en cada doctrina, una idea que no sólo no es reductible a las circunstancias históricas de su formulación, sino que,

[2] *Ibid.*
[3] Guéroult, *Descartes*, 1968, p. 10.
[4] Guéroult, *Dianoématique*, 1979, p. 49.

además, está pensada como "no estrictamente histórica". Cualquier lectura que la constituya en un "acontecimiento" inscrito en la historia, sometido a un conjunto de determinaciones complejas y vinculado a otros "acontecimientos", sólo puede, pues, destruir y echar a perder su "sustancia propia".[5] La práctica de la historia de la filosofía, pues, tiene como objeto exclusivo el desmontaje de la "ley interna específica de cada doctrina", es decir, el principio que organiza el cuerpo de demostraciones articuladas que contiene cualquier obra filosófica "digna de la historia".

La historia de la filosofía, entendida como una de las modalidades más rigurosas de la aproximación estructural, ha contribuido mucho al distanciamiento entre la historia y la filosofía. Al constituir la historia de la filosofía a partir de la interrogación filosófica misma –y sólo a partir de ella–, al afirmar la imposibilidad de referir el dato filosófico en el momento y en las condiciones propias de su formulación, la historia de la filosofía, monopolio de los filósofos, ha instituido una deshistorización radical de su práctica, que, a la vez, expresa y refuerza la posición eminente de la filosofía en la jerarquía de las disciplinas.[6]

En Francia, la modalidad estrictamente internalista y estructuralista de la historia de la filosofía ha eclipsado, por su propia fuerza, las otras formas posibles de la relación entre la disciplina y su historia. Por ejemplo, retomando la tipología establecida por Richard Rorty, tenemos las reconstrucciones racionales de la filosofía analítica que asumen el anacronismo de un diálogo con los pensamientos antiguos a partir de las experiencias del presente; o una *Geistesgeschichte* abocada a la historia de la determinación de las cuestiones propiamente "filosóficas" y a la constitución del canon de los filósofos que las han abordado, o también a las reconstrucciones históricas que refieren el sentido de los textos a su contexto de elaboración y a sus condiciones de posibilidad.[7] Esta última perspectiva es, evidentemente, la más próxima a las prácticas clásicas de los historiadores, en la medida en que pone énfasis en la discontinuidad de las prácticas filosóficas, diferenciadas por el lugar social o la institución académica en el seno de los cuales son ejercidas, por las mutaciones del repertorio de cuestiones legítimas

[5] *Ibid.*, p. 46.
[6] Bourdieu, "Sciences", 1983, pp. 45-52.
[7] Rorty, "Historiography", 1984, pp. 49-75.

o de la pertenencia reconocida a tal o cual estilo de investigación, por la forma y el género del discurso o por las configuraciones intelectuales que dan significaciones distintas a los mismos conceptos.[8]

Identificar estas rupturas, lo cual implica localizar la actividad filosófica en el seno de las determinaciones que dirigen las prácticas intelectuales en una sociedad determinada, sin reducir los enunciados a sus condiciones de producción, no es un trabajo fácil. En Francia, se ha cultivado muy poco la historia de la filosofía, contrariamente a la historia de las ciencias tal como la entiende Alexandre Koyré:

> La historia del pensamiento científico, tal como yo la entiendo y me esfuerzo en practicarla, busca alcanzar la evolución de este pensamiento dentro del movimiento mismo de su actividad creadora. En este sentido, es esencial reubicar las obras estudiadas en su ambiente intelectual y espiritual, interpretarlas de acuerdo con los hábitos mentales, las preferencias y las aversiones de sus autores [...]. Finalmente, hay que estudiar los errores y los fracasos con tanto cuidado como los éxitos. Los errores de un Descartes o de un Galileo, los fracasos de un Boyle o de un Hooke no sólo son instructivos, son reveladores de las dificultades que ha habido que vencer, de los obstáculos que ha habido que superar.[9]

Se trata, pues, de recusar una historia de las ciencias lineal, triunfalista y teleológica, de inscribir cualquier pensamiento científico en sus raíces históricas y, al mismo tiempo, de identificar la esfera propia donde se desarrolla.

La historia del pensamiento científico, definida así, se une a dos negaciones. La primera rechaza cualquier disolución de la especificidad de los enunciados en las condiciones o las estructuras sociales que, aunque definen las modalidades y los límites de la práctica científica, no pueden explicar los contenidos mismos del saber. "También me parecería que quiso deducir la ciencia griega de la estructura de la ciudad; o incluso del *agora*."[10] La segunda recusa la posición que sustrae el dato científico en cualquier determinación histórica por el he-

[8] Macintyre, "Relationship", pp. 31-48.
[9] Koyré, *Études*, 1973, p. 14.
[10] *Ibid.*, p. 398.

cho de que pertenece a la verdad –como afirma, por ejemplo, Martial Guéroult: "La ciencia, como cuerpo de verdades establecidas, está fuera de la historia porque la verdad (la del teorema matemático, la de la teoría física) es en sí misma intemporal y no histórica."[11]

Koyré invita a pensar simultáneamente en dos cuestiones, el desarrollo específico del pensamiento, entendido como *teoría*, como una búsqueda de la verdad que "tiene, y siempre ha tenido una vida propia, una historia inmanente" y que no puede ser entendida por los historiadores sino "de acuerdo con sus propios problemas, su propia historia",[12] y las dependencias múltiples que vinculan los enunciados científicos a las categorías que los hacen posibles y los informan: concepciones filosóficas, creencias religiosas, hábitos mentales. Se trata, pues, de comprender cómo, con modalidades diversas, las sociedades han separado de las otras prácticas un dominio de la actividad humana dedicado al conocimiento del mundo natural y cómo esta operación de conocimiento siempre está limitada por los recursos (técnicos, conceptuales, discursivos, etc.) que, al mismo tiempo, la producen y la circunscriben.

La larga negativa de la historia francesa a admitir los alcances teóricos de la tradición epistemológica no ha ayudado al reencuentro entre historia y filosofía. No sólo ha privado a los historiadores de los instrumentos conceptuales que les habrían permitido pensar las conexiones múltiples entre representaciones comunes y conocimiento científico,[13] sino que además los ha persuadido de que la historia de la filosofía (como la del pensamiento científico) era necesariamente extraña y hostil a cualquier aproximación contextualista.

A este primer alejamiento entre la historia filosófica de la filosofía y la historia de los historiadores, se añade otro: el que separa el conocimiento histórico y la filosofía de la historia, o mejor dicho, la "historia filosófica", según la expresión hegeliana. Ciertamente hay que volver a Hegel si se quiere comprender correctamente la distancia declarada, por ambos lados, entre la práctica de los historiadores y el discurso filosófico sobre la historia. Desde el primer borrador de la introducción a las *Leçons sur la philosophie de l'histoire* que data de 1822, Hegel opone

[11] Guéroult, *Leçon*, 1951.
[12] Koyré, *Études*, 1973, p. 399.
[13] Chartier, "Histoire", 1983, pp. 227-307.

firmemente todas las formas de historia practicadas por los historiadores de su tiempo (universal, moralizadora, filosófica, particular) y la "historia filosófica" que se ha de construir a partir de las categorías de necesidad, de totalidad y de finalidad. Durante mucho tiempo, la representación filosófica de la historia se ha basado en los tres presupuestos hegelianos: que cada momento histórico es una totalidad homogénea, caracterizada por un "espíritu sustancial" presente en cada una de las formas que lo realizan; que los hechos se encadenan en una serie ininterrumpida de causalidades, y que el devenir histórico está organizado como una continuidad ideal y necesaria.

Ahora bien, justamente contra estas nociones clásicas se ha construido una historia que trabaja con las discontinuidades, las rupturas, las diferencias. Michel Foucault, de una manera muy aguda, da cuenta de este distanciamiento fundamental en diversos textos publicados entre 1968 y 1970,[14] en un momento de cambio de su trayectoria intelectual. Multiplica las referencias al "trabajo efectivo de los historiadores", cuya característica primordial es "el uso regulado de la discontinuidad por el análisis de las series temporales". Con esta "sistemática puesta en juego de lo discontinuo", la historia, tal como está practicada, rompe radicalmente con la imaginada o sacralizada por la filosofía: una historia que es, indisociablemente, "discurso de lo continuo" y afirmación de que la conciencia humana es "el sujeto originario de cualquier saber y de toda práctica".[15]

Contra esta "historia como ya no se hace" (o como no se habría de hacer más), la historia que Foucault designa como "la historia tal y como se practica hoy" —es decir, la de las coyunturas económicas, la de los movimientos demográficos, la de las mutaciones sociales— considera series múltiples, articuladas, cada una de las cuales está dirigida por condiciones de posibilidad propias y por un principio de regularidad específico. Contrariamente a lo que los historiadores piensan que hacen (o dicen que hacen), una aproximación como esta no significa de ningún modo una relegación del acontecimiento, no más que la preferencia dada a la larga duración, la cual no implica la identificación de estructuras inmóviles. Contrariamente, la construcción de

[14] Foucault, "Réponse", 1968, pp. 9-40; *L'archéologie*, 1969, y *L'Ordre*, 1970.
[15] Foucault, "Réponse", 1968, pp. 11-12.

series homogéneas y distintas permite marcar las discontinuidades y remarcar las brusquedades que son el objeto propio de la *wirkliche Historie*, de esta historia "efectiva" tal como la definió Nietzsche.[16] Distanciada de la "historia filosófica", tanto como del análisis estructural, la historia que pone los acontecimientos en series a partir del rompimiento de archivos voluminosos (Foucault cita los mercuriales, las actas notariales, los registros parroquiales, los archivos portuarios) no es ni el relato continuo de una historia ideal a la manera hegeliana o marxista ni el desvelo de estructuras invariables:

> Ciertamente, hace mucho tiempo que la historia ya no pretende comprender los acontecimientos mediante un juego de causas y efectos en la unidad informe de un gran devenir, vagamente homogéneo o fuertemente jerarquizado: pero esto no se hace para reencontrar las viejas y extrañas estructuras hostiles al acontecimiento, sino para restablecer las diversas series entrecruzadas, a menudo divergentes pero nunca autónomas, que permiten circunscribir el "lugar" del acontecimiento, los márgenes de su azar, las condiciones de su aparición.[17]

En lugar de oponerlas, es necesario, pues, articular la irrupción singular, irreductible del acontecimiento tal como la designa la "historia efectiva" y las regularidades que rigen las series temporales, que son el objeto propio del trabajo empírico de los historiadores.

De esto se concluye la doble constatación que asocia la serie con el acontecimiento que libra a éste de cualquier filosofía del sujeto:

> Las nociones fundamentales que se imponen ahora ya no son las de la conciencia y de la continuidad (con los problemas que les son correlativos de la libertad y la causalidad), ni son tampoco las del signo y la estructura. Son las del acontecimiento y la serie, con el juego de las nociones que están vinculadas: regularidad, azar, discontinuidad, dependencia y transformación.

[16] Foucault, "Nietzsche", 1971, pp. 145-172.
[17] Foucault, *L'ordre*, p. 58.

Y Foucault concluye: "Un conjunto como éste hace que este análisis del discurso que yo sueño no se articule en absoluto sobre la temática tradicional que los filósofos de ayer todavía consideraron la historia 'viva', sino en el trabajo efectivo de los historiadores."[18]

"Nueva historia" contra "historia filosófica", Braudel y Labrousse contra Hegel: el destino de esta antinomia no deja de tener interés. Por un lado la filosofía misma se ha desvinculado del proyecto hegeliano porque ha tenido por imposible la "filosofía de la historia universal" que las *Leçons* de 1830 pretendían fundar. Paul Ricoeur enuncia la modalidad principal de esta "renuncia a Hegel", que no es la de la refutación sino la de hacerla a un lado: "Lo que nos parece altamente problemático es el proyecto de componer una historia filosófica del mundo que sea definida por 'la efectuación del Espíritu en la historia' [...]. Lo que hemos abandonado es el fundamento mismo. Ya no buscamos la fórmula sobre cuya base la historia del mundo podría ser pensada como una totalidad efectuada."[19]

Por otro lado, en el momento mismo en que ocurre esta salida del hegelianismo, la práctica histórica, que ha contribuido mucho a hacerla posible, también ha resultado transformada. La historia hecha durante los últimos diez o quince años ya no es, o ya no es sólo, aquella en la que Foucault quería articular su proyecto de análisis de los discursos. La noción de serie que permitía librar a la historia de la referencia hegeliana ha sido situada en el centro de las revisiones contemporáneas, y ha cuestionado la validez de las compartimentaciones y de los procedimientos implicados por una tal construcción del material histórico. La crítica ha sido doble. Por un lado, ha denunciado las ilusiones despertadas por el proyecto de una historia serial (generalmente cuantitativa) de los rasgos de mentalidad o de las formas de pensamiento. Este punto de vista ha parecido reduccionista en la medida en que supone ya sea que las realidades intelectuales y culturales caen de pronto entre los objetos que hay que tener en cuenta, o bien que han de ser entendidas en sus expresiones más repetitivas y menos individuales. Contra un reduccionismo como éste, que establece correlaciones demasiado simples y unívocas entre los niveles sociales y las expresiones culturales, no han faltado las críticas, en primer lugar venidas del ex-

[18] *Ibid*., p. 59.

[19] Ricoeur, *Temps*, 1985, p. 297.

tranjero,[20] y seguidamente surgidas en el seno de la historiografía francesa. Contra este reduccionismo ha sido propuesta una evolución distinta, más atenta a las apropiaciones que no a las distribuciones, a las construcciones de sentido, más que a los repartos de objetos.[21] La noción de serie, entendida en el sentido en que Foucault hablaba de "series de discursos", cada una de las cuales tenía su principio de regularidad y su sistema de coerción, no ha sido necesariamente hecha fuera de una historia como ésta, sino que ciertamente se encuentra emancipada de la definición impuesta por la construcción de las series económicas, demográficas y sociales, basada necesariamente en el tratamiento estadístico de datos homogéneos y repetidos.

El segundo problema es el de la articulación de las diferentes series. Durante mucho tiempo, la solución ha consistido en distribuirlas entre los "niveles" o las "instancias" que supuestamente estructuran la totalidad social. Esta división de la totalidad social, que era un elemento fundamental de la teorización marxista, ha resultado necesariamente fortalecida tanto por la concepción braudeliana de una temporalidad brutal y jerarquizada, que distingue larga duración, coyuntura y tiempo corto, como por los condicionamientos de la aproximación monográfica (dominando en una historiografía francesa heredera de la geografía vidaliana) que imponía una clasificación simple de las diversas realidades (económicas, sociales y culturales) observadas en un territorio determinado. Esta manera de hacer, que supone una definición estable e invariable de las diversas instancias, identificables en cualquier sociedad, y que postula un orden de las determinaciones, que hace de los regímenes demográficos, de los funcionamientos económicos o de las estructuras sociales el motor de la evolución histórica, ya no es admisible. Con modalidades diversas, siguiendo las tentativas extranjeras, los historiadores franceses se han esforzado en restituir el embrollo de tensiones que constituye una sociedad, ya no a partir de una reconstitución global y jerarquizada de sus instancias, sino privilegiando un punto de acceso particular: un acontecimiento, mayor o menor, una trayectoria biográfica, la historia de una comunidad, la singularidad de una práctica. De esto resulta una "historia tal y como

[20] Venturi, *Utopia*, 1970; Ginzburg, *Formaggio*, 1976, pp. XI-XXXI; Lloyd, *Demystifying*, 1990, p. 29.

[21] Chartier, "Monde", 1989, pp. 1505-1520.

es practicada hoy en día", bien diferente de la que Foucault caracterizaba a finales de los años sesenta.

En este desplazamiento, la lectura de su trabajo ha sido de una importancia decisiva, por lo menos para algunos historiadores.[22] Después de él, ha sido imposible considerar los objetos de los cuales el historiador pretende escribir la historia como "objetos naturales", como unas categorías universales de las cuales sólo cabría señalar las variaciones históricas. Detrás de la inercia del vocabulario, hay que reconocer las secuencias singulares, las distribuciones científicas, las "positividades" originales, producidas por las prácticas diferenciadas que construyen unas figuras (del saber o del poder) que son irreductibles las unas a las otras. Como ha escrito Paul Veyne:

> La filosofía de Foucault no es una filosofía del "discurso", sino una filosofía de la relación. Porque "relación" es el nombre de aquello que se ha designado como "estructura". En lugar de un mundo hecho de sujetos o bien de objetos o de su dialéctica, de un mundo donde la conciencia conoce previamente sus objetos, los apunta, o bien ella misma es aquella que los objetos producen, tenemos un mundo donde la relación es primordial: las estructuras dan sus aspectos objetivos a la materia en este mundo donde no se juega al ajedrez con figuras eternas, el rey, el loco, sino que las figuras son aquello que las sucesivas configuraciones sobre el tablero hacen de ellas.[23]

No hay, pues, objetos históricos ("medicina", "locura", "sexualidad", etc.) preexistentes a las relaciones que los constituyen, ni campos de discurso o de realidad delimitados de manera invariable: "las cosas no son más que las objetivaciones de prácticas determinadas cuyas determinaciones hay que poner al día, ya que no las concibe la conciencia".[24] Es, pues, al identificar las divisiones y las exclusiones que configuran los objetos, que se atribuye que la historia puede pensarlos, no como expresiones circunstanciadas de una categoría universal, sino como "constelaciones individuales o incluso singulares".[25]

[22] Goldstein, *Foucault*, 1994.
[23] Veyne, *Comment*, 1978, p. 236.
[24] *Ibid.*, p. 217.
[25] *Ibid.*, pp. 231-232.

Desplazar así la definición de los objetos de la historia conduce, necesariamente, a reflexionar sobre las formas de su escritura. Michel de Certeau ha reconocido con agudeza la dificultad –y los peligros– que implica para la escritura de la historia el énfasis puesto en el papel fundador de las prácticas sin discurso:

> Algunos problemas surgen cuando en lugar de ser un discurso sobre otros discursos que lo han precedido, la teoría se aventura en dominios no verbales o preverbales en que sólo se reencuentran prácticas sin discurso de acompañamiento. Hay un cambio brusco y el fundamento que ofrece el lenguaje, ordinariamente tan seguro, resulta entonces insuficiente. La operación teórica se encuentra a menudo en las fronteras de su terreno habitual, como un coche detenido en el borde de un acantilado. Más allá no hay sino el mar. Foucault trabaja al borde del acantilado, buscando inventar un discurso de prácticas no discursivas.[26]

"En el borde del acantilado." Es vieja la imagen que muestra la inquietud propia de cualquier historia que intenta dar cuenta, en el orden del discurso, de la "razón" de las prácticas –tanto si son las dominantes que dan eficacia a las microtécnicas de constreñimiento y a los mecanismos de poder, como si son las diseminadas y contrarias que producen las apropiaciones, las ilegalidades y las resistencias. Las unas y las otras son fundamentales, porque recortan, delimitan y cualifican los objetos (categorías intelectuales, instituciones, campos de experiencia, etc.) que el historiador se ha de guardar de tomar por naturales o invariantes.

A esta primera tensión que ha hecho tambalear la relación inmediata de los historiadores con su escritura, se añade otra más general: la constatación de que el discurso teórico, en cualquiera de sus formas, pertenece siempre al género narrativo –entendido en el sentido aristotélico de la "construcción de la trama de acciones representadas". Tres reflexiones "filosóficas" han analizado esta toma de conciencia, hecha de más o menos buen grado: en primer lugar, la caracterización de Michel de Certeau de las operaciones mediante las cuales una

[26] Certeau, *Histoire*, 1987, p. 44.

práctica de investigación se convierte en construcción y representación escriturística;[27] a continuación, el reconocimiento de los parentescos fundamentales que unen el relato de ficción con el relato histórico,[28] y, por último, más recientemente, la aplicación a la historia de una "poética del saber" cuya intención es identificar "el conjunto de los procedimientos literarios por los cuales un discurso se pide prestado a la literatura, se atribuye un estatus de ciencia y lo significa".[29]

Aceptar que la historia es narración no era evidente para todos aquellos que, al rechazar la historia "historizante" o "de los acontecimientos", pensábamos haber puesto fin a los simulacros de la narración y a la larga (y dudosa) proximidad entre la historia y la fábula. La ruptura entre ambas parecía inapelable: en el lugar ocupado por los personajes y los héroes de los antiguos relatos, la "nueva historia" instalaba entidades anónimas y abstractas; el tiempo espontáneo de la conciencia era sustituido por una temporalidad construida, jerarquizada y articulada; al carácter autoexplicativo de la narración, oponía un conocimiento controlable y verificable.

En *Temps et rècit*, Paul Ricoeur muestra cuán ilusoria era esta ruptura proclamada. Cualquier historia, tanto la menos narrativa como la más estructural, siempre está construida a partir de fórmulas que rigen la producción de los relatos. Las entidades que manejan los historiadores ("sociedad", "clases", "mentalidades", etc.) son "casi personajes", dotados implícitamente de las propiedades de los individuos singulares que conforman las colectividades que designan estas categorías abstractas. Por otro lado, las temporalidades históricas mantienen una fuerte dependencia en relación con el tiempo subjetivo: *La Méditerranée au temps de Philippe II* reposa, en el fondo, sobre una analogía entre el tiempo del mar y el del rey, y la larga duración no es más que una modalidad derivada de la construcción de la trama del acontecimiento. Al final, los procedimientos explicativos de la historia se mantienen sólidamente fijados a la lógica de la imputación causal singular, es decir, al modelo de comprensión que, en la experiencia ordinaria o en el relato de ficción, permite comprender y dar cuenta de las decisiones y de las acciones de los individuos.

[27] Certeau, "L'Operation", 1975, pp. 63-120.
[28] Ricoeur, *Temps*, 1985.
[29] Rancière, *Mots*, 1992, p. 21.

Este análisis, que inscribe cualquier historia dentro de los tipos de relatos y que designa los rasgos comunes a *todas* las narraciones, sean de historia o de ficción, tiene diversas consecuencias. La primera permite considerar como una cuestión mal planteada el debate iniciado alrededor del supuesto "retorno de la narración" que habría caracterizado a la historia en estos últimos años.[30] En efecto, ¿cómo podría haber "retorno" o reencuentros donde no ha habido partida ni abandono? La mutación existe, pero es de otra manera. Tiende a preferir ciertas formas de narración, recientemente acordadas, a costa de otras más clásicas. Así, los procedimientos narrativos de la microhistoria, utilizados por las biografías ordinarias o por la reconstrucción de los procesos dinámicos (negociaciones, transacciones, cambios, conflictos, etc.) que trazan las relaciones sociales, no movilizan ni las mismas construcciones ni las mismas figuras que las grandes "narraciones" estructurales de la historia global o que las "narraciones" estadísticas de la historia serial.[31] Los unos y los otros, sin embargo, pertenecen, conjuntamente, a la clase de las narraciones.

Esto comporta una segunda perspectiva que busca referir las propiedades formales específicas de la narración histórica que la diferencian de las de ficción. La tentativa se aleja de las que pretenden identificar, antes de todo, las estructuras fundamentales a partir de las cuales se producen todos los discursos figurativos posibles, sean históricos o literarios. Sabemos cómo, para caracterizarlos, Hayden White ha transformado en una matriz genérica de la construcción de los discursos inscritos en el orden de la representación un conjunto de categorías retóricas –metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía– cuyo uso literario estaba tradicionalmente restringido a la descripción de las figuras del estilo.[32]

Lejos de esta aproximación, dedicada a identificar estructuras mentales invariantes (por lo menos en un espacio cultural determinado, en el caso presente la tradición cultural occidental), la reflexión de Michel de Certeau se ha esforzado en caracterizar la particularidad de la escritura histórica o "historiografía" en sentido estricto. Por un lado, el discurso de la historia obedece a unas reglas que invierten el camino de la misma investigación:

[30] Stone, "Revival", 1979, pp. 2-24.

[31] Levi, "Microhistory", 1991, pp. 93-113; Ginzburg, "Microhistory", 1993, pp. 10-35; Revel, "L'histoire", 1989, pp. I-XXXIII.

[32] White, *Metahistory*, 1973; *Tropics*, 1978, y *Content*, 1987.

> Mientras que esta última comienza en la actualidad de un lugar social y de un aparato institucional o conceptual determinados, la exposición sigue un orden *cronológico* [...]. Mientras que la investigación es interminable, el texto debe tener un fin [...]. Finalmente [...] la representación de la escritura es "plena"; llena o tapa las lagunas que constituyen, por el contrario, el principio mismo de la investigación, siempre aguijoneada por las carencias.[33]

Por otro lado, el discurso histórico supone una "construcción desdoblada". Es un discurso mixto que pretende enunciar un contenido verdadero (como el discurso lógico) bajo la forma de una narración (como la literaria), de donde se desprende su estructura estratificada "hojaldrada" o "agrietada", ya que ha de incluir, bajo la forma de citas, fragmentos de la realidad de la que pretende producir el conocimiento:

> Así, el lenguaje citado desempeña la función de acreditar el discurso: como es referencial, introduce cierto efecto de lo real, y por su fragmentación, nos remite discretamente a un lugar de autoridad. Desde esta perspectiva, la estructura desdoblada del discurso funciona como una máquina que extrae de la cita una verosimilitud para el relato y una convalidación del saber. Produce la confiabilidad.[34]

Prolongando la vida así trazada, la "poética del saber" se ha atribuido como objeto la identificación de los procedimientos mediante los cuales se inscribía en el texto de historia la "firma de la ciencia".[35] Por un lado, reutilizan, con otra finalidad, los recursos de la obra literaria: las diversas modalidades del enunciado, el juego con el sistema de los tiempos verbales, la personificación de las entidades abstractas, etc. Por otro, ponen en práctica formas específicas de prueba (documentos citados o mostrados, series, tablas, gráficas, etc.) que son también garantes del estatus de saber del discurso.[36] Al movilizar el conjunto de estos recursos retóricos, la narración de historia establece un contrato enunciativo con su destinatario que es diferente del texto de ficción, ya que ha de persuadir al lector de la verdad de aquello que es enunciado.

[33] Certeau, "L'Operation", p. 102.
[34] *Ibid.*, p. 111.
[35] Rancière, *Mots*, p. 21.
[36] Carrard, *Poetics*, 1992.

¿Esto es suficiente para fundamentar la historia como ciencia? Seguramente no, según dicen algunos. En 1974 Paul Veyne, en un libro provocador, *Comment on ècrit l'histoire*,[37] rechazaba totalmente las certezas del momento por lo que respecta a la cientificidad prometida de la historia serial, la cuantificación y el ordenador.[38] Para Veyne, "la historia nunca será científica" por el hecho de que tiene por objeto aquello "sublunar".[39] No se puede desprender de la forma tradicional de la narración; las explicaciones que la historia propone no son más que la "manera que tiene la narración de organizarse como una trama comprensible"[40] y, finalmente, no responde más que a finalidades de simple curiosidad.

Un año antes, en 1973, Hayden White mantenía una posición parecida, si no es que idéntica, retomada en cada uno de sus textos sucesivos.[41] Para él la historia, tal y como la escribe el historiador, no se desprende ni de la realidad del pasado ni de las operaciones propias de la disciplina. La elección que hace de una matriz retórica, de un modo de construcción de la trama, de una estrategia explicativa es completamente parecida a lo que hace, con total libertad, el novelista. La historia es –y no es nada más que– una *fiction-making operation*, y es totalmente ilusorio querer clasificar o jerarquizar las obras de los historiadores de acuerdo con su mayor o menor predisposición a dar cuentas de la realidad pasada. Los únicos criterios de diferenciación entre ellas son puramente formales e internos al discurso, de acuerdo con la mayor o menor habilidad para manejar modelos narrativos concurrentes. A las críticas que denuncian una posición como ésta, radicalmente destructiva del estatus del saber de la historia, Hayden White responde que considerar la historia como una "ficción" que comparte los mismos procedimientos de construcción que la literatura no es quitarle ningún valor al conocimiento, sino tan solo juzgar que no tiene un régimen de verdad propio. Engendrada por las mismas matrices que las ficciones literarias, la narración histórica compartiría igualmente con ellas el tipo de conocimiento que proponen.

[37] Veyne, *Comment*, 1978.
[38] Furet, "L'histoire", 1971, pp. 63-75.
[39] Veyne, *Comment*, p. 117.
[40] *Ibid.*, p. 67.
[41] White, *Metahistory*, 1973; *Tropics*, 1978, y *Content*, 1987.

Contra una posición como esta, Michel de Certeau, en su reseña del libro de Veyne, recordaba que lo que determina las elecciones de los historiadores (por ejemplo, el perfil de su objeto, el compromiso con una u otra forma de trabajo, la elección de un género y de una forma de escritura) es, más que el placer o las preferencias de su subjetividad, el lugar que ocupan en la institución académica y la configuración del lugar social donde se efectúa la operación historiográfica.[42] El énfasis puesto, desde Raymon Aron, en las decisiones individuales, las subjetividades filosóficas, los compromisos ideológicos que arruinan cualquier pretensión de la historia a la objetividad,[43] ha de ser sustituido por la destrucción de las formas sucesivas tomadas por la "institución histórica" y las coerciones que ésta impone a los que la conforman de acuerdo con la posición que en ella ocupan: "Es imposible analizar el discurso histórico independientemente de la institución conforme a lo que se ha organizado silenciosamente."[44]

Por otro lado, considerar con justicia que la escritura de la historia pertenece a un género narrativo no significa, por ello, que consideremos como ilusoria la pretensión de verdad –de una verdad entendida como representación adecuada de lo que fue. Esta es la intención que fundamenta las operaciones específicas de la disciplina, arraigadas en la tradición crítica: la construcción de los objetos de búsqueda, la constitución y el tratamiento de los datos, la producción de modelos y de hipótesis, la verificación de su validez y el control de la coherencia y de la plausibilidad de la interpretación. El historiador escribe indudablemente de una manera "literaria", pero no hace literatura, ya que mantiene una doble dependencia. Por un lado, depende del archivo, esto es, del pasado del cual éste es el indicio. Tal y como escribe Pierre Vidal-Naquet:

> El historiador escribe, y esta escritura no es ni neutra ni transparente. Se modela sobre las formas literarias, incluso sobre las figuras retóricas [...]. ¿Quién lamentará el hecho de que el historiador haya perdido su inocencia, que se deja tomar como objeto y que se tome él mismo como objeto? *En cualquier caso* el discurso no se vincula,

[42] Certeau, "Une", 1972, pp. 1317-1327.
[43] Aron, *Introduction*, 1938, y *Philosophie*, 1938.
[44] Certeau, "L'Operation", p. 102.

> entre tantos intermediarios, a lo que se llamará, a falta de una palabra mejor, lo real, sino que estaríamos siempre dentro del discurso, si bien éste discurso dejaría de ser histórico.[45]

Por otro lado, también depende de las operaciones técnicas y de los criterios de cientificidad, que son los del "oficio" de historiador. Reconocer las variaciones de estas técnicas y de estos criterios no implica concluir que no tienen importancia y que las únicas determinaciones que comandan la práctica historiográfica provienen de las diferencias subjetivas o de las convenciones literarias.

Los historiadores, comprometidos en definir el régimen de cientificidad propio de su disciplina, han escogido diversos caminos. Algunos se han vinculado a lo que ha hecho y hace aún posible la producción y la aceptación de las falsificaciones en la historia.[46] La reflexión ha mostrado, en primer lugar, los vínculos estrechos y recíprocos entre los progresos de la crítica documental y de las técnicas de producción de las falsificaciones. Igualmente ha obligado a interrogarse sobre los criterios que autorizan a la historia a rechazar las falsificaciones –por ejemplo, si tomamos el caso más doloroso, las tesis negacionistas que "establecen" que las cámaras de gas no han existido nunca y que, a partir de esto, proponen un relato de la segunda guerra mundial que rechaza el genocidio y la "solución final", lo cual minimiza el número de víctimas judías y atenúa fuertemente la responsabilidad alemana.[47]

No resulta fácil rechazar una "interpretación" como ésta por parte de quien considera que todas las narraciones son igualmente posibles, que están basadas en la libre elección de una forma narrativa particular y que no están condicionadas, de ninguna manera, por el dato histórico mismo. Para conseguirlo, Hayden White se ve obligado a proponer una distinción entre los "*factual records*" o "*factual statements*", identificados con las "*singular existential propositions*" que ponen en relieve la oposición entre lo verdadero y lo falso, y las "*competing narratives*", cuyos criterios de diferenciación son puramente poéticos y retóricos.[48] Esta discusión plantea dos preguntas. Por un lado, cómo

[45] Vidal-Naquet, *Assassins*, 1987, pp. 148-149 (cursivas mías).

[46] Véase *ibid.*; Grafton, *Forgers*, 1990; Caro, *Falsificaciones*, 1992; Vidal-Naquet, *Trait*, 1993; Medick, "Die", 1993, pp. 105-122.

[47] Vidal-Naquet, *Assassins*, 1987, pp. 33-34.

[48] White, "Historical", 1992; Friedlander, *Probing*, 1992, p. 38.

hemos de articular la evidencia del hecho así reconocido con la frase de Barthes, utilizada como epígrafe en *The Content of the Form*:[49] ¿"El hecho nunca tiene más que una existencia lingüística"? Y ¿a partir de qué operaciones, con qué técnicas podemos medir si un relato histórico es fiel o no al "*factual record*"? Todas las perspectivas que, como la de Hayden White, le niegan a la historia un régimen de verdad propio y no consideran más que las formas y las figuras retóricas de su escritura nos dejan muy desarmados a la hora de responder a cuestiones como éstas.

Por otro lado, al restringir la definición de los "hechos" enunciables para el historiador sólo a las "*singular existential propositions*", Hayden White limita estrictamente el dominio de la validez de la oposición entre lo verdadero y lo falso. Esto no vale para los relatos históricos mismos, tenidos todos como equivalentes, sino en su coherencia interna, por lo menos en su relación con la realidad histórica. Una posición como ésta, que se podrá calificar de escéptica o de relativista, obliga necesariamente a los que la rechazan (y yo entre ellos) a formular en qué condiciones la historia, inscrita en el orden de un saber controlable y verificable, puede producir un conocimiento adecuado de la realidad pasada que ha constituido como su objeto.

Hoy, la respuesta a esta cuestión es menos simple que antes. Todos los paradigmas del conocimiento que daban inmediatamente a la historia el estatus de un saber verdadero han vacilado, ya sea la teoría marxista, vinculada en la tradición francesa a la problemática coyuntural,[50] o se trate del paradigma "galileano" que confía en los recursos de la cuantificación para dar cuenta exacta de un mundo social supuestamente escrito en lenguaje matemático.[51] Por el hecho de que identifican a la historia con una ciencia positiva, o porque postulan una objetividad absoluta del conocimiento, en la forma de una teoría aceptada como verdadera o de unos procedimientos considerados rigurosos, la aproximación marxista y la historia cuantitativa han podido ser tenidas, ambas, como verdaderas revoluciones de la conciencia historiográfica. Los modelos de cientificidad que proponen para la historia, sin embargo, parecen ahora completamente desplazados en relación con el tipo

[49] White, *Content*, 1987.
[50] Vilar, *Histoire*, 1982.
[51] Ginzburg, "Spie", 1979, pp. 56-106.

de conocimiento que los historiadores asignan a su disciplina –un conocimiento siempre "indirecto, indiciario, y coyuntural".[52]

El camino es, por lo tanto, estrecho para quien pretende rechazar, a la vez, la reducción de la historia a una actividad literaria de simple curiosidad, libre y aleatoria, y una definición de su cientificidad calcada del modelo de conocimiento del mundo físico. Michel de Certeau ha señalado la dificultad agudamente. La historia es un discurso que a su manera pone en acción las construcciones, las composiciones, las figuras de cualquier escritura narrativa, de la ficción; pero al mismo tiempo es una práctica que produce enunciados "científicos", si esto se entiende como la "posibilidad de establecer un conjunto de *reglas* que permiten 'controlar' unas *operaciones* proporcionadas por la *producción* de objetos determinados".[53] En esta definición todos los elementos cuentan: las "reglas" que remiten a las técnicas críticas, fundadoras de la disciplina, las "operaciones" que definen, en su especificidad, la práctica historiadora, y la "producción de objetos determinados" que recuerda que cualquier objeto histórico siempre es contraído por el historiador. La historia puede, entonces, ser considerada como una práctica "científica", productora de conocimientos controlables, pero una práctica "científica" que, como las otras, depende de las variaciones de sus instrumentos y procedimientos técnicos, de las coerciones que le imponen la realidad social y la institución académica donde es ejercida, y de las reglas que gobiernan su escritura.

En este caso, Certeau nos invita a pensar en lo que es propio de la comprensión histórica. ¿En qué condiciones se puede tener por coherente, plausible y explicativa la relación establecida ente la construcción historiográfica, que trabaja a partir de indicios, y la realidad referencial de la cual estos indicios son el rasgo? La respuesta no es fácil, pero seguro que la labor específica del historiador es producir este conocimiento apropiado, controlado, de la "población de los muertos, personajes, mentalidades o precios"[54] que constituyen su objeto. Abandonar esta intención de verdad sería dejar el campo libre a todas las falsificaciones, a todos los falsarios que, como traicionan el conocimiento, hieren la memoria.

[52] *Ibid.*
[53] Certeau, "L'Operation", 1975, p. 44.
[54] *Ibid.*, p. 117.

Para un historiador, pensar la relación entre su disciplina y la filosofía es, en primer lugar, plantear una pregunta completamente práctica y utilitaria: ¿en qué aspecto una reflexión filosófica, sea o no hecha por los filósofos, permite elaborar mejor los problemas que encuentra hoy cualquier trabajo histórico?

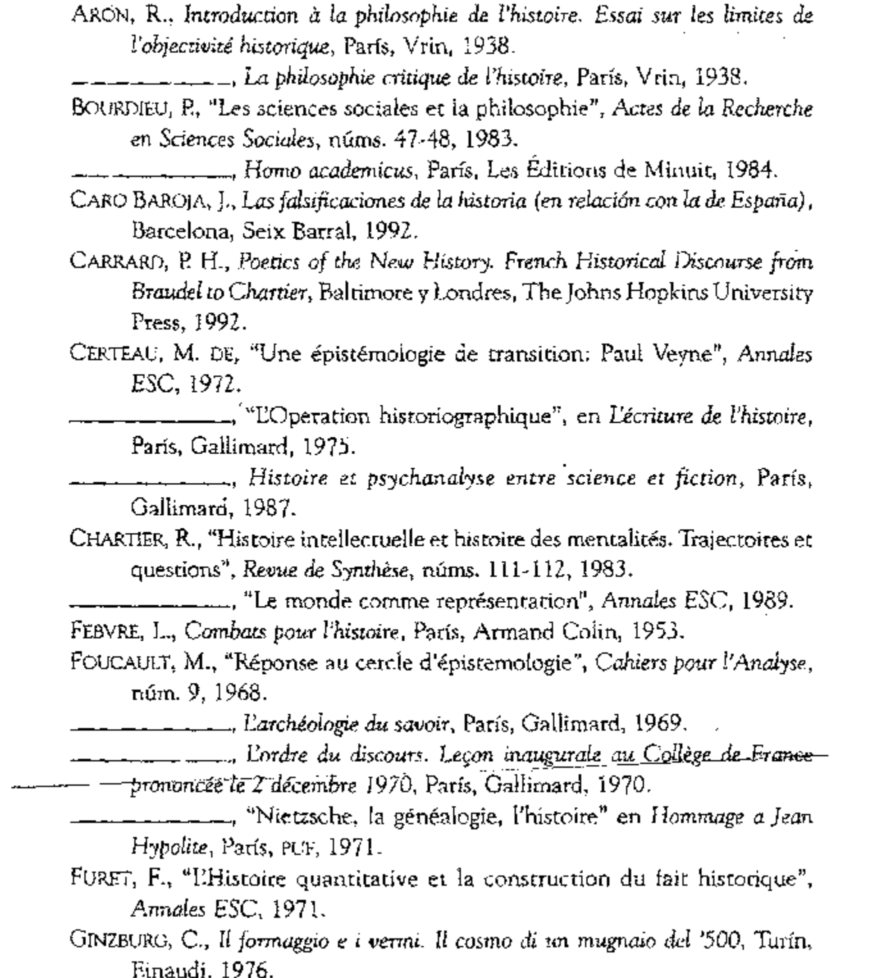
La interrogación de los historiadores sobre la historia ha sufrido por el hecho de que, durante mucho tiempo, no ha sido más que un discurso generalmente normativo, que enuncia lo que la historia había de ser (o no volver a ser), y justificativo, que indica cómo trabajaba (o creía que trabajaba) el historiador. Por eso se ha dedicado tan poca atención a cuestiones sin embargo decisivas: las de la delimitación de los objetos, de las formas de escritura, de los criterios de validación del saber. Conceptuar problemas como éstos ha requerido un necesario y provechoso compañerismo con la filosofía, en la medida en que ésta obliga a inscribir los debates metodológicos en un problema epistemológico más amplio, que tiene como objeto el régimen de conocimiento propio de la historia.

Ir más lejos en el diálogo supone, sin duda, el abandono de ciertas actitudes naturales de cada tradición disciplinaria y constitutivas de la misma estructura del campo académico:[55] por un lado, la denigración de lo empírico y, por el otro, la ostentación de un "real" bien real al alcance del archivo. Tener al menos las certezas de una y otra parte aceptadas como naturales exige diversos trabajos: comprender cómo las relaciones mantenidas por las dos disciplinas han definido progresivamente su identidad propia; llevar a su historia las preguntas de la filosofía, y elaborar "filosóficamente" los problemas encontrados por la práctica historiadora. En diversos momentos, las discusiones establecidas en Francia alrededor de libros fundamentales (los de Aron, Foucault, Veyne, Ricoeur) han permitido formular con agudeza las apuestas y las dificultades de este diálogo. Es evidente, sin embargo, que esta contribución francesa no se puede separar de ninguna manera de los debates acontecidos en otros lugares, en términos similares o diferentes. Por esto, los posicionamientos de este texto no pretenden establecer una historia o un panorama exhaustivo de la relación mantenida en Francia por las dos disciplinas, sino que más bien busca referir, desde un punto de vista particular, algunas de las cuestiones

[55] Bourdieu, *Homo*, 1984.

esenciales situadas en la frontera entre la práctica historiadora y la reflexión filosófica.

BIBLIOGRAFÍA



ARON, R., *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, París, Vrin, 1938.

———————, *La philosophie critique de l'histoire*, París, Vrin, 1938.

BOURDIEU, P., "Les sciences sociales et la philosophie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 47-48, 1983.

———————, *Homo academicus*, París, Les Éditions de Minuit, 1984.

CARO BAROJA, J., *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*, Barcelona, Seix Barral, 1992.

CARRARD, P. H., *Poetics of the New History. French Historical Discourse from Braudel to Chartier*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1992.

CERTEAU, M. DE, "Une épistémologie de transition: Paul Veyne", *Annales ESC*, 1972.

———————, "L'Operation historiographique", en *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975.

———————, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard, 1987.

CHARTIER, R., "Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions", *Revue de Synthèse*, núms. 111-112, 1983.

———————, "Le monde comme représentation", *Annales ESC*, 1989.

FEBVRE, L., *Combats pour l'histoire*, París, Armand Colin, 1953.

FOUCAULT, M., "Réponse au cercle d'épistemologie", *Cahiers pour l'Analyse*, núm. 9, 1968.

———————, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.

———————, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, París, Gallimard, 1970.

———————, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" en *Hommage a Jean Hypolite*, París, PUF, 1971.

FURET, F., "L'Histoire quantitative et la construction du fait historique", *Annales ESC*, 1971.

GINZBURG, C., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turín, Einaudi, 1976.

——————, "Spie. Radici di un paradigma indiziario" en A. Gargani (ed.), *Crisi de la ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Turín, Einaudi, 1979.

——————, "Microhistory: Two or Three Things that I Know About It", *Critical Inquiry*, núm. 20, 1993.

GOLDSTEIN, L. J., *Foucault and the Writing of History*, Oxford y Cambridge, Ma., Basil Clackwell, 1994.

GRAFTON, A., *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scolarship*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

GUÉROULT, M., *Leçon inaugurale (4-XII-1951)*, París, Collège de France, 1951.

——————, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I, *L'âme et Dieu*, París, Aubier-Montaigne, 1968.

——————, *Dianoématique*, libro II, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, París, Aubier-Montaigne, 1979.

KOYRÉ, A., *Études d'histoire de la pensée scientifique*, París, Gallimard, 1973.

LEVI, G., "On Microhistory" en P. BURKE (comp.), *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, Polity Press, 1991.

LLOYD, G., *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

MACINTYRE, A., "The Relationship of Philosophy to its Past" en R. RORTY, J. B. SCHNEEWIND y Q. SKINNER (comps.), *Philosophy in History, Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

MEDICK, H., "Die sogenannte 'Laichinger Ungerchronik'. Ein Beispiel für die 'Fiktion des Faktischen' und die Überprüfbarkeit in der Darstellung von Geschichte", *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte-Revue Suisse d'Histoire-Revista Histórica Svitzzera*, 1993.

RANCIÈRE, J., *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, París, Éditions du Seuil, 1992.

REVEL, J., "L'histoire au ras du sol" en A. G. LEVI, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorcise dans le Piémont du XVII siècle*, París, Gallimard, 1989.

RICOEUR, P., *Temps et récit*, París, Éditions du Seuil, 1985.

RORTY, R., "The Historiography of Philosophy: Four Genres" en R. RORTY, J. B. SCHNEEWIND y Q. SKINNER (comps.), *Philosophy in History, Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

STONE, L., "The Revival of Narrative. Reflctions on a New Old History", *Past and Present*, núm. 85, 1979.

VENTURI, F., *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Turín, Einaudi, 1970.

VEYNE, P., *Comment on écrit l'histoire*, aumentado con *Foucault révolutionne l'histoire*, París, Éditions du Seuil, 1978.

VIDAL-NAQUET, P., *Les assassins de la mémoire. Un Eichmann de papier*, París, La Découverte, 1987.

———, *Le trait empoisonné. Réflexions sur l'affaire Jean Moulin*, París, La Découverte, 1993.

VILAR, P., *Une histoire en construction. Approche marxiste et problématiques conjuncturelles*, París, Gallimard/Seuil, 1982.

WHITE, H., *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973.

———, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1978.

———, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1987.

———, "Historical Emplotment and the Problem of Truth" en S. FRIEDLANDER (comp.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Ma. y Londres, Harvard University Press, 1992.

IDEOLOGÍA, SEMIÓTICA Y CLIFFORD GEERTZ: ALGUNAS REFLEXIONES RUSAS*

ANDREY ZORIN

En este artículo, el historiador cultural ruso Andrey Zorin analiza el concepto de "ideología" en la obra de Clifford Geertz y el papel que éste desempeña al interpretar la naturaleza figurativa de la ideología como un sistema cultural. Zorin compara el enfoque semiótico de la cultura de Geertz con la semiótica de la cultura que desarrollaron los teóricos rusos, en particular Yuri Lotman, mostrando la convergencia y la divergencia de dos tradiciones nacionales distintas. Dicha interpretación de la naturaleza y de las funciones de la ideología abre nuevas posibilidades para discutir las tortuosas relaciones entre ideología y literatura, al mostrar cómo la novelística puede afectar la formación de sistemas ideológicos e influir en las prácticas políticas. El análisis se ilustra con ejemplos de la vida política rusa de la década de 1990, época en la cual los cambios revolucionarios demandaban nuevos

* Título original "Ideology, Semiotics, and Clifford Geertz: Some Russian Reflections", publicado en *History and Theory*, Wesleyan University, núm. 40, febrero de 2001, Middletown, Connecticut, pp. 57-73. [Traducción de Demetrio Ibarra Hernández]. Este artículo apareció originalmente con el nombre de "Ideologiia i semiotika v interpretatsii Klifforda Girtsa" [Ideología y semiótica en la interpretación de Clifford Geertz] en la revista rusa *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, núm. 29, 1998, pp. 39-54, en donde fungió como un ensayo que acompaña la primera traducción rusa del ensayo de Geertz titulado "Ideology as a Cultural System" de su colección *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, 2000 [1973].

modelos de metáforas ideológicas que en su momento dirigieron el rumbo de los acontecimientos.

Probablemente, lo primero que resalta al leer el trabajo de Clifford Geertz es la singular minuciosidad de su huella intelectual, la sobriedad y claridad de sus juicios y conclusiones. Quizá parezca un tanto inoportuno mencionar estas virtudes cuando se está hablando de un erudito de tal envergadura. Sin embargo, en décadas recientes los estudios que se han llevado a cabo en Occidente en el campo de las humanidades han preferido invariablemente (si uno se permitiera la antigua dicotomía lockeana) la ingenuidad a la racionalidad; en oposición a este antecedente, la formación erudita de Geertz quizá decepcione por tratarse de cierto tipo de respetabilidad provincial.

Las razones para el desplazamiento masivo hacia la simplicidad, que caracteriza los logros más significativos (digo esto sin ninguna intención irónica) de los estudios contemporáneos en el área de las humanidades, no deberían buscarse con demasiada insistencia en la tan reconocida "situación posmoderna", tal como sucede en las formas institucionales que el mundo académico ha adquirido en Occidente, y en particular en Estados Unidos, que ahora ha impuesto una moda cultural internacional.

Por un lado, la ley del hierro: "publicar o perecer", ha ligado de manera inseparable el estatus del erudito con la cantidad y la demanda de sus publicaciones. Esta demanda se mide principalmente en términos de la frecuencia con la cual sus publicaciones se incluyen en las listas de "lecturas obligatorias" de varios cursos universitarios. Por el otro, la creciente falta de especialización de la educación universitaria en el área de las humanidades, está desvaneciendo de manera inexorable la monografía tradicional del horizonte de la atención lectora activa, remplazándola con trabajos de metodología y teoría que están pensados para la audiencia académica más amplia posible.

Ante tales circunstancias, es comprensible que el "primer lugar" en el ámbito intelectual intente buscar nuevos paradigmas, y en particular intelectualizar con una nueva perspectiva esos materiales ya tan conocidos de interés más o menos general, de manera que permitan reexaminar los estereotipos e identificar lo familiar bajo una nueva luz. Las posibilidades de este tipo de enfoque se aprecian mucho mejor dentro del marco de las diversas estrategias "desenmascaradas"

que socavan la identidad propia del objeto que se investiga y que permiten discernir en él los patrones de clase, raza o dominio sexual.

Naturalmente, esta continua desautomatización crea una "demanda social" para la virtuosidad y la paradoja que, en manos de los expertos, logra una especie de refinamiento fantástico. Las ideas se reconocen casi exclusivamente en términos de su "brillantez" e "ingenio", mientras que en este sistema de valores la claridad y el rigor se ven como imperdonablemente cercanos a la trivialidad. En este contexto, en realidad sólo existe una explicación para la incuestionable autoridad que las obras de Clifford Geertz han establecido a escala internacional dentro de las humanidades por varias décadas: a pesar del obvio conservadurismo de su estilo erudito y de la anticuada sobresaturación de su obra, que muestra el material particularmente laborioso de sus años de trabajo de campo, las ideas de Geertz todavía poseen una especie de persuasión abrumadora.

I

A partir del siglo XVIII, cuando Antoine Destutt de Tracy definió por primera vez el concepto de ideología como la ciencia de los principios generales de la formación de ideas y la base del conocimiento humano, innumerables filósofos, intelectuales, historiadores y políticos han dado sus propias interpretaciones del concepto. El número de estudios dedicado a la historia de la ideología y sus diversas interpretaciones es muy abundante.[1] El marxista británico Terry Eagleton realiza su trabajo más reciente en esta rama (*Ideology: an Introduction*), basándose en 16 definiciones de ideología que toma, casi de manera aleatoria, de trabajos que se han hecho en años recientes y las organiza del mismo modo en una lista. A continuación se reproduce dicha lista, debido a la importancia que ha adquirido:

[1] Curiosamente, a inicios de 1929, en lo que se convertiría en su obra clásica (*Ideology and Utopia*), Karl Mannheim reclamaba: "hasta ahora no contamos con un tratamiento histórico adecuado del desarrollo del concepto de ideología que permita argumentar algo sobre la historia sociológica de las distintas variantes en sus significados." Mannheim, *Ideology*, 1951, p. 53. Desde aquel tiempo, la situación ha cambiado al grado de irse al otro extremo, y el problema ahora es más bien la sobreproducción de trabajos relevantes. Véase, por ejemplo, Larrain, *Concept*, 1979; Kendall, "Ideology", 1981; Thompson, *Studies*, 1984; Ricoeur, *Lectures*, 1986, y otros.

a) el proceso de producción de significados, signos y valores dentro de la vida social

b) un conjunto de ideas características de un grupo o clase social particulares

c) ideas que ayudan a legitimar un poder político dominante

d) ideas falsas que ayudan a legitimar un poder político dominante

e) comunicaciones sistemáticamente distorsionadas

f) aquello que ofrece una postura acerca de un tema

g) formas de pensamiento motivadas por intereses sociales

h) identidad pensante

i) ilusión socialmente necesaria

j) la coyuntura de discurso y poder

k) el medio a través del cual los actores sociales conscientes dan sentido al mundo

l) conjuntos de creencias orientadas a la acción

m) la confusión de la realidad lingüística y la fenoménica

n) clausura semiótica

o) el medio indispensable a través del cual los individuos construyen sus relaciones dentro de una estructura social

p) el proceso a través del cual la vida social se convierte en una realidad natural.[2]

Sin profundizar en las relaciones de estas definiciones, que son en parte complementarias y en parte contradictorias, y desde luego sin la intención de adherirse a la lista, sería conveniente destacar que la mayoría de las fórmulas mencionadas está directa o indirectamente conectada con *The German Ideology* de Marx y Engels, obra en la que la ideología se presenta como una *camera obscura* donde "los hombres y sus circunstancias aparecen al revés", y las "ideas predominantes son simplemente la manifestación ideal de las relaciones materiales que prevalecen [...] y por lo tanto una expresión de estas relaciones que hacen de esta clase la clase dominante".[3] Este énfasis sobre las manipuladas definiciones marxistas de la ideología no es simplemente el

[2] Eagleton, *Ideology*, 1998, pp. 1-2. En términos generales, el libro de Terry Eagleton es una introducción muy útil al problema de la ideología, a pesar de la condescendiente sabiduría de su tono; un tono que, al parecer, ha sido inherente al discurso marxista desde el momento de su primera aparición.

[3] Marx *et al.*, *German*, 1974, pp. 47, 64.

resultado de la tendencia política de Eagleton, sino también una reflexión precisa sobre la situación académica, en la medida en que tradicionalmente se ha asimilado de manera activa la cuestión de la ideología dentro del marco del paradigma marxista o, al menos, en que se ha opuesto a éste.

Sin embargo, es por todo esto que los fundadores de la interpretación marxista de la ideología han dejado el estatus epistemológico del marxismo como una pregunta abierta. Los marxistas de inicios del siglo XX (Lenin entre ellos) contribuyeron a una solución rápida de este problema y, en su momento, Georg Lukács se encargó de desarrollarla en su libro *History and Class Consciousness*, publicado en 1922. A pesar de las fuertes críticas que recibió el trabajo por parte de la prensa oficial del Partido, la interpretación de Lukács se tomó posteriormente como dogma oficial de la filosofía soviética. Al activar el sustrato hegeliano del marxismo, Lukács vio en la historia de la conciencia de clase una analogía materialista para el desarrollo del espíritu absoluto, que logra el autoconocimiento dentro de la conciencia proletaria madura y, por consiguiente, resuelve de manera dialéctica la contradicción entre ciencia e ideología: en la medida en que los intereses de la clase proletaria coincidían con la lógica del proceso histórico, su ideología era una expresión verdaderamente objetiva.[4]

No obstante, otro enfoque ha examinado la ideología como una conciencia convenida o "falsa", para usar la expresión de Engels,[5] que éste contrastó con una sociología científica marxista.[6] Karl Mannheim conservó esta dicotomía en su obra clásica *Ideology and Utopia*, en la que compara el enfoque crítico marxista con sus propias premisas gnoseológicas:

> [El marxismo] argumenta que detrás de cada teoría subyacen puntos de vista colectivos. Marx definió la ideología como el fenóme-

[4] Véase Lukács, *History*, 1971.

[5] Véase también Mannheim, *Diagnosis*, 1943, pp. 84-87.

[6] Dentro de la misma tradición marxista, el filósofo francés Louis Althusser ha sido el seguidor más radical de este enfoque; vio en la ideología un arquetipo de subjetividad que sólo podría excluirse del pensamiento por medio de la objetividad científica. Véase Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", en Althusser, *Lenin*, 1971. Para un análisis de la teoría de la ideología de Althusser, véase Ricoeur, *Lectures*, 1986, pp. 120-132; Eagleton, *Ideology*, 1998, pp. 137-154.

no del pensamiento colectivo, que procede de acuerdo con intereses y situaciones sociales y existenciales.

> En este caso, como sucede muy a menudo en los conflictos políticos, se hizo un importante descubrimiento que, una vez conocido, tuvo que seguirse hasta su conclusión final [...] Para comenzar, podría mostrarse fácilmente que aquellos que piensan en términos comunistas y socialistas sólo disciernen el elemento ideológico en el pensamiento de sus oponentes, mientras que perciben su propio pensamiento como algo completamente libre de cualquier marca ideológica. Como sociólogos, no hay razón para no aplicarle al marxismo las percepciones que por sí mismo ha producido y para no señalar caso por caso su carácter ideológico.[7]

Mannheim hace una distinción entre una "ideología particular", definida como el "contenido" actual o componente programático de las declaraciones que hizo uno de sus oponentes políticos, y una ideología "total", que comprende la cosmovisión de ese oponente, incluyendo su aparato categórico. Por consiguiente, cualquier referencia al carácter socialmente condicionado de una ideología "particular" constituiría en mayor o menor medida un juicio crítico, mientras que una referencia similar a la "ideología total" podría considerarse una práctica intelectualmente estándar.

> La primera, asume que este o aquel interés es la causa de una mentira o de una decepción dadas. La segunda simplemente presupone que existe una correspondencia entre una situación social y una perspectiva dadas, un punto de vista o una percepción masiva. En este caso, mientras se necesite con frecuencia un análisis de constelaciones de intereses, no se pueden establecer conexiones causales, sino más bien se debe caracterizar la situación total.[8]

Precisamente en función de esto último, Mannheim desarrolló su concepto de sociología del conocimiento como una disciplina histórica que examina las prácticas ideológicas en su contexto social sin referirse a los juicios políticos contemporáneos. Sin embargo, no impor-

[7] Mannheim, *Ideology*, 1929, p. 111.
[8] *Ibid.*, p. 51.

ta cuán rico y desarrollado sea el procedimiento que adoptó Mannheim para una "higiene antiideológica", el proceso intelectual por sí mismo no permite ir más allá de la irrevocable cuestión de la propia condicionalidad del sociólogo y la condicionalidad de su análisis, una cuestión que Geertz llamó "la paradoja de Mannheim".

Con la inevitable lógica de un boomerang, el polémico dispositivo que desarrolló la sociología posmarxista para la crítica de sus profesores sólo socavaba sus propios fundamentos. En realidad, los sociólogos y los científicos políticos con tendencia liberal de los años de la posguerra eran quienes tendían a asociar el concepto de ideología con las doctrinas totalitarias comunistas o fascistas, y mientras veían sus propias propuestas como desideologizadas y cimentadas tanto en valores universales como en propuestas de una ciencia positiva, sólo para enfrentarse a la interrogante, "¿y entonces quiénes son ustedes?", formulada no tanto por parte de los oponentes de la derecha, sino por sus oponentes de la izquierda.[9]

Geertz reunió estos distintos enfoques con el fin de analizar la ideología como un fenómeno que se identifica bajo la categoría de "teoría del interés":

> Los fundamentos de la teoría del interés son tan ampliamente conocidos que no es necesario revisarlos. Inicialmente desarrollados por la tradición marxista como una especie de perfección, dichos fundamentos se consideran ahora una herramienta estándar de tipo intelectual para el hombre común, que está lo suficientemente consciente de que en la argumentación política éstos se reducen a quién es el que recibe la cornada.[10]

[9] Con la intención de simplificar no usaremos la terminología de Mannheim, que diferencia entre una ideología que legitima el orden social existente basándose en sus valores trascendentales y una utopía que podría destruir este orden a través de valores similares, siendo que proyectan una construcción social diferente. Basándose en esta distinción, aunque desde una perspectiva filosófica distinta, Paul Ricoeur sugirió que la aceptación consciente fue precisamente la que de manera reflexiva creó una posición pura para la crítica de la ideología. Véase Ricoeur, *Lectures*, 1986, p. 172. Recurriendo al aparato categórico que sugirió Geertz en "Ideology as a Cultural System", consideraremos "lo utópico" como lo definen Mannheim y Ricoeur, es decir, como una de las numerosas variedades de lo ideológico.

[10] Geertz, "Ideology as a Cultural System" en Geertz, *Interpretation*, 1973, p. 201.

En el análisis final es precisamente el sentido común este aspecto del hombre común, lo que constituye a la vez la fuerza y la debilidad de la teoría del interés. De acuerdo con Geertz:

> La imagen del campo de batalla de la sociedad como un conflicto de intereses pobremente disfrazado de un conflicto de principios, rechaza la atención del papel que las ideologías desempeñan al definir (u oscurecer) las categorías sociales, al establecer (o afectar) las normas sociales, al fortalecer (o debilitar) los consensos sociales, al calmar (o exacerbar) las tensiones sociales [...] La fuerza de la teoría del interés no es [...] *sino* la consecuencia de su estrechez.[11]

El énfasis que se hace, en la teoría del interés, sobre el "sentido común posmarxista", lo satisface tan poco como el cliché posfreudiano de la "teoría de la tensión" (tal como Geertz nombra la hipótesis de acuerdo con la que los conflictos sociales dentro de una sociedad desestabilizada encuentran su salida en la ideología).[12] En su opinión, "tanto la teoría del interés como la teoría de la tensión van directamente desde el análisis de la fuente hasta el análisis de la consecuencia, sin alguna vez examinar seriamente las ideologías como sistemas de símbolos que interactúan, como patrones de significados que están trabajando de manera interna".[13] Es precisamente esta laguna entre fuente y consecuencia la que se vuelve inaccesible para los modelos teóricos tradicionales de la ideología y que Geertz intenta llenar con lo que nombra "el enfoque semiótico de la cultura".[14]

[11] *Ibid.*, pp. 201-202.

[12] En la segunda mitad de la década de 1960, Althusser intentó introducir las elaboraciones teóricas de Freud y de Lacan dentro del enfoque marxista de la ideología. Según Althusser, al servir como medio básico para la reproducción de las relaciones industriales existentes, la ideología es un fenómeno transhistórico que también se localizaba en la esfera del "subconsciente social". Véase Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses" en Althusser, *Lenin*, 1971 y, en el mismo volumen, "Freud and Lacan".

[13] Geertz, "Ideology as a Cultural System" en Geertz, *Interpretation*, 1973, p. 207.

[14] Geertz, "Thick Description" en Geertz, *Interpretation*, 1973, pp. 5-13.

II

Esta última frase automáticamente evoca en el lector ruso asociaciones muy específicas. Los trabajos más reconocidos de Geertz se escribieron precisamente en la misma época en que se formó la llamada Escuela de Tartu-Moscú en la URSS, periodo que ahora se conoce como la Edad de Oro de la erudición rusa en las humanidades. Para 1973, año en que fue publicada *The Interpretation of Cultures* de Geertz –una colección de ensayos que incluía, a manera de capítulo introductorio, la primera publicación de "Thick Descrption. Towards an Interpretative Theory of Culture", un recuento general de las bases teóricas de su antropología–, ya habían aparecido seis publicaciones procedentes de los *Studies in Symbolic Systems* [*Trudy po znakovym sistemam*] de la Escuela de Tartu-Moscú. En teoría, no se puede descartar la posibilidad de que Geertz estuviera familiarizado con el trabajo de Lotman y sus colegas, cuyas traducciones empezaron a aparecer en Occidente a finales de la década de 1960; sin embargo, es mucho más probable que el saber del célebre (aunque todavía no precisamente bien conocido) antropólogo estadunidense pudiera haber estado dentro del campo de visión de los semióticos soviéticos. No obstante, hasta cierto punto es necesario hablar de una importante influencia mutua. Los modelos "geertziano" y "lotmaniano" de la semiótica de la cultura fueron creados de manera independiente uno del otro, y se basaron en tradiciones académicas distintas, aspecto que vuelve todavía más interesante la convergencia y la divergencia entre éstos.

Hoy en día, desde una ventajosa visión retrospectiva de finales del siglo XX, se podría decir que la semiótica de Geertz se creó durante la ruptura epistemológica entre el estructuralismo y el posestructuralismo. La orientación antiestructuralista de *The Interpretation of Cultures* no sólo es transparente, sino que además está abiertamente declarada. En este mismo libro, Geertz incluyó la crítica que en 1967 hizo acerca de los trabajos más importantes de Lévi-Strauss, ensayo profundamente respetuoso aunque al mismo tiempo muy polémico. Geertz resume la metodología de Lévi-Strauss de la siguiente manera: "La oposición binaria –ese abismo dialéctico entre positivo y negativo que la tecnología computacional ha convertido en la *lingua franca* de la ciencia moderna– constituye la base del pensamiento salvaje tal y como

sucede con el lenguaje. Y, de hecho, esto las vuelve formas esencialmente variantes de la misma cosa: sistemas de comunicación."[15]

Firmemente hostil a la calidad panlingüística de la etnografía estructural y a sus esfuerzos por mantener las estructuras invariables y profundas, Geertz utiliza el propio arsenal científico de los eruditos franceses en contra de su autor, pues ve en la antropología de Lévi-Strauss la posible realización de una estructura unitaria profunda: el "racionalismo universal de la Ilustración francesa".

Geertz afirma que, "al igual que sucede con Rousseau, la investigación de Lévi-Strauss después de todo no es acerca de los hombres, en los que no se interesa demasiado, sino del Hombre, por el que está deslumbrado".[16] El propio Geertz se opone categóricamente a la búsqueda de la universalidad, en lugar de ello replantea la definición de estructuras profundas mediante la "descripción densa". En su interpretación del hombre como "artefacto cultural", Geertz evita generalizar los usos del término "cultura", ya que prefiere usarlo en su forma plural o bien acotarlo con el artículo "una" o "la". De esta manera, cada una de las culturas que investiga va a contener dentro de sí su propia dimensión antropológica. La sola posibilidad de construir una teoría única de la cultura genera cierta desconfianza; según Geertz, cualquier matiz teórico de alguno de los instrumentos eruditos debería servir para hacer una interpretación más sutil y adecuada de los casos individuales:

> La coherencia no puede ser la mayor prueba de validez de una descripción cultural. Los sistemas culturales deben tener un grado mínimo de coherencia, pues de cualquier otra manera no podríamos llamarlos sistemas; y, al observarlos, se comprueba que contienen mucho más que coherencia. Sin embargo, no hay nada más coherente que una alucinación paranoica o que la historia de un estafador. La fuerza de nuestras interpretaciones no puede basarse, como con tanta frecuencia sucede ahora, en la tenacidad con la que éstas se mantienen unidas o en la seguridad con la que se argumentan.[17]

[15] Geertz, "Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss" en Geertz, *Interpretation*, 1973, p. 354.

[16] *Ibid.* p. 356.

[17] Geertz, "Thick Description" en Geertz, *Interpretation*, 1973, pp. 17-18.

Esto sucede sin mencionar cuán distante se encuentra ese enfoque del optimismo científico de los semióticos de la Escuela de Tartu y de Moscú, para quienes Lévi-Strauss siguió siendo (al menos, en términos metodológicos) una autoridad inamovible, y para quienes el impulso hacia una síntesis científica total fue una especie de símbolo de fe. Quizá la expresión más radical de esta corriente de pensamiento fue el programa que Lotman expuso en su *Analysis of the Poetic Text* [*Analiz poeticheskogo teksta*] acerca de la construcción de una metodología para apreciar los valores artísticos de un trabajo poético basándose en la teoría de la información. Cabe mencionar que, en su totalidad, la antropología filosófica de la Ilustración francesa, y particularmente la de Rousseau, fue muy significativa para Lotman, quien pasó gran parte de su vida estudiando el legado de esa época. No fue coincidencia que en la época en que Geertz dirigía su semiótica en contra del estructuralismo, la investigación de la Escuela de Tartu-Moscú se siguiera considerando como la referencia "semiótico-estructural".

Sin embargo, no es posible yuxtaponer estos dos enfoques semióticos sin antes hacer algunas precisiones importantes. En particular, el *continuum* intelectual que se articula en la conjunción "semiótico-estructural" también contiene, aunque de manera un tanto indistinta, dos polos metodológicos diferentes. Se puede ver (de manera un tanto simplista) la evolución del propio Lotman desde sus *Lectures in Structural Poetics* hasta su estudio sobre la semiosfera y su interés en las ideas filosóficas de Ilya Prigogine acerca de su movimiento de un polo a otro.[18] No obstante, la inmensa presión ideológica a la que constantemente estuvo sometida la Escuela de Tartu estableció límites significativos a la posibilidad de que existiera una polémica abierta en el interior de la escuela y, en particular, la de cualquier crítica explícita que estuviera dirigida a sus propios enfoques en épocas anteriores.

[18] Ilya Prigogine (n. Moscú en 1917), filósofo y físico belga que aseguró que las partículas no se mueven conforme a las leyes de la causalidad y la determinación, sino más bien conforme a las de la probabilidad. Prigogine también planteó que en periodos de inestabilidad sistémica pueden ocurrir "*vzryvy*" –"explosiones"– o interrupciones en la causalidad que conducen a la reorganización del sistema, de manera que sólo se pueden predecir como probabilidad estadística. El trabajo final de Lotman, *Kul'tura*, 1992, es, en parte, un intento por aplicar las ideas de Prigogine a una filosofía de la historia.

Es fácil imaginar el malicioso desprecio que habría recibido cualquier intento de Lotman o de alguno de sus colaboradores cercanos por tomar distancia de los preceptos de la doctrina estructuralista. Es comprensible que la expectativa de terminar como el autor del más reciente "monumento al error científico"[19] no sólo bloqueara la producción de textos de por sí polémicos, sino además frenara, hasta cierto grado, el propio impulso del pensamiento polémico en primera instancia, incluso para todo aquel que aún ve claros signos de polémica en varias de las posturas de la última etapa de Lotman, incluida su insistencia en que los sistemas de signos complejos eran esencialmente irreductibles a las atenuadas configuraciones de los sistemas de orden inferior.

En su intento por imponerse al estructuralismo, Geertz se remitió al aparato categórico de la hermenéutica, un enfoque de la cultura al que a veces se refirió como "semiótica" o "interpretativa". "El punto fundamental de un enfoque semiótico de la cultura es [...] ayudarnos a tener acceso al mundo conceptual en el que habitan nuestros temas de estudio, de tal manera que podamos, en un sentido amplio del término, conversar con ellos."[20] No es coincidencia que los trabajos de Geertz recibieran tan sustancial apoyo de uno de los pilares de la hermenéutica, Paul Ricoeur, quien vio reflejado en "Ideology as a Cultural System" el desarrollo de sus propias ideas, incluso mejor expuestas de lo que él lo hizo.[21] Para los semióticos rusos, la teoría del diálogo de Bajtin, que seguía una trayectoria filosófica similar, desempeñó un papel análogo.[22]

Sin embargo, la naturaleza radical del rompimiento de Geertz con los paradigmas científicos anteriores no debe exagerarse. Su escepticis-

[19] "A Monument to Scientific Error" fue el título de un artículo que en 1929 escribió el crítico Victor Shklovsky –quizá el promotor más destacado y con seguridad el practicante más agresivo del formalismo ruso– en el que renunció a los errores de sus creencias formalistas. Sus colegas consideraron el artículo como un acto de traición y una capitulación a las presiones ideológicas.

[20] Geertz, "Thick Description" en Geertz, *Interpretation*, 1973, p. 24. En un trabajo posterior, Geertz incluso definió el término "interpretativo" como un eufemismo de la palabra "hermenéutica" (Geertz, *Local*, 1983, p. 21).

[21] Ricoeur, *Lectures*, 1986, p. 181.

[22] Véase Ivanov, "Znachenie idei M. M. Bakhtina o znake, vyskazyvanii i dialoge dlia sovremennoi semiotiki" en Ivanov, *Trudy*, 1973. Véase también Grzhibek, "Bakhtinskaia semiotika i moskovsko-tartuskaia shkola" en Grzhibek, *Lotmanovskii*, 1995; Bethea. "Iurii", 1996, y otros.

mo respecto a las generalizaciones excesivas y a las utopías científicas no lo condujeron a negar el principio de la investigación científica. Él insiste en que la estructura conceptual de la interpretación cultural debería subyacer a los procedimientos claramente formulados de la evaluación crítica, en la misma medida en que lo hacen los parámetros de las observaciones biológicas o los experimentos físicos en las ciencias. Al final de la introducción teórica de la recopilación, Geertz escribe lo siguiente:

> Nunca me impresionó el argumento de que, como la objetividad total resulta imposible en estos asuntos (y, por supuesto, lo es), uno también podría dar rienda suelta a sus propios sentimientos. Tal y como lo señaló Robert Solow, esto es igual a decir que la existencia de un entorno perfectamente aséptico es tan imposible como la práctica de una operación quirúrgica dentro de una cloaca.[23]

En general, la concepción de cultura que propone Geertz es muy similar a las formulaciones y definiciones que se divulgan ampliamente en los trabajos de la Escuela de Tartu. En sus propias palabras, dos de los principios centrales de la teoría interpretativa son los siguientes, primero:

> la cultura no es vista como conjuntos de patrones de comportamiento concretos: usos, costumbres, tradiciones, conjuntos de hábitos, [...] sino como una serie de mecanismos de control –proyectos, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros en computación llaman "programas")– para gobernar el comportamiento. La segunda idea consiste en que el hombre es precisamente el animal más dependiente de esos elementos extragenéticos, mecanismos de control que se encuentran fuera de su piel, tales como los programas culturales que sirven para ordenar su comportamiento.[24]

Muchas de las obras clásicas de Lotman, Boris Uspenskii y otros eruditos de la Escuela de Tartu están estrechamente relacionadas con

[23] Geertz, "Thick Description" en Geertz, *Interpretation*, 1973, p. 30.

[24] Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man" en Geertz, *Interpretation*, 1973, p. 44.

el análisis de los mecanismos semióticos que organizan varios sistemas ideológicos y regulan las estrategias de comportamiento de quienes sustentan dicho análisis, a saber, los Decembristas, Pedro el Grande o Radishchev. Al mismo tiempo, la Escuela de Tartu-Moscú se distanció por completo de las interpretaciones teóricas que veían a la ideología como un sistema de normas y de reguladores culturales, replanteándolas en ocasiones de una manera similar, aunque alejada del concepto sinónimo de "mitología". Sin embargo, el problema aquí no es simplemente el de la censura o la autocensura. En el contexto soviético, la categoría de ideología perteneció a un discurso completamente diferente, en el que el hecho de enfocar su estudio "científicamente" fue, al parecer, una imposibilidad psicológica.

Desde luego, para los eruditos de Occidente fue más fácil, en todos los aspectos, plantear la ideología desde una perspectiva teórica. A pesar de esto, la misma inercia de la tradición filosófica fue muy eficaz. La única forma de que Geertz tuviera éxito era refutando la tradición, esto como una consecuencia de la excepcional combinación de su experiencia personal como investigador con la realidad político-cultural que lo impulsó a volver a este tema.

III

"Ideology as a Cultural System" apareció en la colección *The Interpretation of Cultures*, publicación que en 1973 dio a su autor gran fama internacional. Sin embargo, esta obra ya había aparecido por primera vez nueve años antes, en 1964, momento que se convirtió en una de las respuestas más significativas a los procesos de descolonización que acababan de concretarse con la formación de 66 nuevos Estados nacionales (según Geertz) y que consideraron necesario construir, casi de la nada, sistemas de autoidentificación del Estado nación.

La ola de creatividad ideológica que se apoderó del tercer mundo casi sobrepasó aquella que vivió Europa en periodos análogos de su propia historia, concretamente con las consecuencias de la revolución francesa y de la primera guerra mundial. Geertz, quien había estudiado las culturas tradicionales en países tan extensos como Indonesia y Marruecos, se encontró entonces en la posición de entender la lógica de esta efervescencia y de analizar, en el tumultuoso florecimiento

del pensamiento ideológico, los procesos específicos integrales para la modernización:

> En dichos sistemas políticos rigurosamente tradicionales, los participantes actúan (para usar otra frase de Burke) como hombres de sentimientos inculcados; sus juicios y actividades están guiados tanto emocional como intelectualmente por prejuicios no examinados, que no les permiten "vacilar en el momento de la decisión, escéptica, enigmática e irresuelta". Pero cuando se cuestionan estas opiniones y reglas de vida consagradas (tal como lo hizo Burke con la Francia revolucionaria y con la sacudida Inglaterra, de donde quizá fue el mejor ideólogo), entonces florece la búsqueda de formulaciones ideológicas sistemáticas, ya sea para reforzarlas o para reemplazarlas. La función de la ideología consiste en hacer posible una política autónoma, proporcionando conceptos autoritarios que la vuelvan significativa, tales como imágenes persuasivas por medio de las cuales se pueda captar sensatamente la ideología. De hecho, una vez que un sistema político comienza a liberarse del gobierno inmediato de la tradición recibida, de la guía directa y detallada de los cánones religiosos o filosóficos, por un lado, y de los preceptos irreflexivos del moralismo convencional, por el otro, las ideologías formales tienden primero a emerger y, después, a afianzarse.[25]

Desde su posición de observador-participante, presente durante la mutación radical del objeto de estudio, y con la experiencia reflexiva de un hombre de la civilización occidental, la cual ha existido durante casi 200 años en condiciones de ardua competencia entre varios modelos ideológicos, Geertz no sólo fue capaz de entender la génesis de la ideología, sino que además propuso una forma totalmente nueva de entender su naturaleza. Una vez dada esta situación, los enfoques del historiador cultural y los del etnógrafo se vuelven esencialmente idénticos en el campo, y la ideología se inscribe en una serie de otros mecanismos fundamentales de integración sociocultural. Además de "Ideology as a Cultural System", Geertz incluyó en su obra *The Interpretation of Cultures* el ensayo "Religión as a Cultural System". Los

[25] Geertz, "Ideology as a Cultural System" en Geertz, *Interpretation*, 1973, pp. 218-219.

ensayos "Common Sense as a Cultural System" y "Art as a Cultural System" aparecerían en su siguiente recopilación, *Local Knowledge* (1983).

Sobre la base de las diferentes formas en que los neomarxistas, los posmarxistas y los antimarxistas comprenden la ideología, yace una oposición, articulada en mayor o menor medida, y una comparación entre el pensamiento científico y el ideológico. La ciencia tiene la función de justificar (aunque únicamente en la filosofía oficial soviética) o de desenmascarar (en casi todas las demás filosofías) las pretensiones ideológicas del intérprete oficial del pasado, del presente y del futuro, tiene la función de verificar sus premisas y conclusiones con sus propios datos, así como la de delatar la presencia de la ideología donde quiera que ésta se oculte, en tanto que la ideología tenga la costumbre de hacerse pasar por ciencia, arte o sentido común. Geertz separa claramente los dos tipos de actividad intelectual: "Un ideólogo es un pobre científico social, al igual que un científico social es un pobre ideólogo. Ambos se encuentran –o al menos deberían encontrarse– en líneas de trabajo un tanto distintas, dichas líneas son tan diferentes que muy poco se gana y mucho se confunde al comparar las actividades de uno con las aspiraciones del otro."[26]

De acuerdo con Geertz, la especificidad de la ideología como una de las matrices que programa las estrategias del comportamiento es la delimitación de espacios culturales poco familiares para la asociación humana. El papel de la ideología aumenta claramente en condiciones de inestabilidad, es decir, cuando los modelos más arcaicos de orientación revelan una incongruencia total o parcial.

> Y, a su vez, el intento de las ideologías por volver significativas las situaciones sociales, que de otra manera serían incomprensibles, y por interpretarlas de manera que sea posible actuar intencionalmente dentro de ellas, es lo que cuenta para la naturaleza altamente figurativa de las ideologías, así como para la intensidad con la que se sostienen una vez que son aceptadas.[27]

[26] *Ibid.*, p. 231.
[27] *Ibid.*, p. 220

El enfoque de la "naturaleza figurativa" del pensamiento ideológico, tal como Geertz lo propone, es especialmente importante. Por supuesto, Geertz no fue el primero en abordar el tema de la sobresaturación de los textos y las consignas ideológicos mediante varios tipos de tropos (en términos generales, es imposible no darse cuenta de esto). Incluso el marxismo, con su casi monopolización del debate acerca de los problemas de la ideología, comenzó con la metáfora de un espectro errante. A pesar de todo, los eruditos han entendido el componente figurativo de los conceptos ideológicos como una especie de florecimiento retórico, como una herramienta para la propaganda, popularización o decepción, o bien como un paquete doctrinal más o menos efectivo.

Geertz reconsidera detalladamente este enfoque tradicional de la ideología y de la retórica. Para él, el tropo –y por supuesto, en primera instancia la metáfora– forma el núcleo mismo del pensamiento ideológico, pues precisamente a través del tropo la ideología efectúa la demarcación simbólica del espacio social que permite al colectivo y a sus miembros hacerlo "habitable", para luego apropiárselo. En los ejemplos que proporciona, las formulaciones ideológicas no figurativas son meramente individuales y, de alguna manera, manifestaciones más complejas de patrones más generales, donde los mecanismos de simbolización trabajan en un nivel más profundo.

En primer lugar, Geertz sustenta estas observaciones mediante un análisis de la frase "Ley laboral del esclavo" (la consigna creada por la unión de activistas en su batalla contra la famosa ley antihuelga Taft-Hartley) antes de adentrarse en una interpretación de las primeras tentativas por crear una ideología nacional en la Indonesia poscolonial. Aunque Geertz advierte repetidamente a su lector que este enfoque interpretativo de la cultura es un diagnóstico, no un pronóstico en esencia, su pronóstico personal, altamente pesimista, del desarrollo de los acontecimientos en Indonesia, dio pruebas de ser suficientemente preciso. Debe recordarse que el artículo de Geertz se escribió antes del fallido golpe comunista en Indonesia y de la sucesiva carnicería que le quitó la vida a más de medio millón de habitantes en ese país.

Resulta sumamente difícil decir cuán arduo fue hacer una predicción similar en la Indonesia de inicios de la década de 1960. El valor del análisis de Geertz no consiste en sus juicios políticos concretos,

sino más bien en su exposición del papel que desempeñan los factores ideológicos "conceptuales" en el movimiento del proceso histórico. La calidad del mapa simbólico que la ideología dibuja está determinada por la habilidad con la que el individuo es capaz de orientarse dentro de lo "local" que dicho mapa intenta definir. El patrón de desarrollo del colectivo, trátese de un movimiento de unión o de un país entero, depende en gran medida del tipo de mapas que tiene a su disposición. El poder de una metáfora ideológica, su habilidad para captar la realidad y para producir nuevos significados, indica muy claramente la dinámica de los acontecimientos históricos.

Dejando a juicio del lector la evaluación de los argumentos específicos de Geertz, intentaré ahora ilustrar sus conclusiones con ejemplos de la historia más reciente de Rusia; específicamente, por medio de algunas observaciones generales referentes a la organización simbólico-cultural de los dos levantamientos de Moscú (el del 19 al 21 de agosto de 1991, y el del 20 de septiembre a octubre de 1993, respectivamente). Por supuesto, muchas de las condiciones de este drama histórico en dos actos se formaron mediante la lógica del desarrollo económico del país, el conflicto de las fuerzas sociales, la crisis institucional, las intrigas políticas entre bastidores, las personalidades de sus principales participantes y cuestiones de esa índole (sin mencionar las observaciones de Tocqueville acerca de la morfología del proceso revolucionario). Sin embargo, la dimensión ideológica también fue muy significativa.[28]

En agosto de 1991, a varios kilómetros del centro de Moscú, se escenificó, conforme a las leyes del carnaval de la alta política, un duelo entre dos sistemas, duelo que no sólo la propaganda soviética, sino también la antisoviética, nos relataron en repetidas ocasiones en el pasado. Durante la época de la posguerra, el Kremlin y la Casa Blanca (estadunidense), representantes por antonomasia de los dos "superpoderes", desempeñaron el papel protagónico en una contienda sentenciada a decidir el destino histórico del mundo entero. No obstante, en un giro insospechado que se suscitó durante los acontecimientos de 1991 en el terraplén de la presa Krasnopresnenskaia, la

[28] Para algunas observaciones valiosas acerca de este tema, véase Freidin y Bonnel, "Televorot: the Role of Television Coverage in Russia's August 1991 Coup", en Condee, *Soviet*, 1995.

Casa Blanca *rusa* asumió ante el Kremlin el papel tradicional de su hermano mayor de ultramar. Los simbolismos funcionales que resultaron de cada lado de este drama son dignos de mencionarse.

Por el lado del Kremlin, también se manifestaron ante el mundo las mismas características del poder durante el periodo soviético: los tanques, lo canónico de lo clásico ruso (el universal *Lago de los cisnes*)[19] y un órgano de liderazgo colectivo que había usurpado el poder. Por el contrario, los defensores de la Casa Blanca tenían un presidente y un parlamento que habían sido elegidos por voto popular, y abiertamente atribuyeron su propia desobediencia civil a la toma ilegal del GKChP (el bien conocido Comité Estatal para la Emergencia del Estado que se formó durante el golpe) como un acto de autoconstitucionalización política ("Nosotros, el pueblo"). Los pormenores de los acontecimientos, tales como el concierto de *rock* y la distribución de cigarros importados gratuitos, sólo fortalecieron la imagen idealizada de Estados Unidos como la mayor personificación de lo civilizado, que durante el periodo soviético formuló la protesta anticomunista de la cultura entera. Las tres consignas más repetidas en esos días –"Rusia", "Yeltsin" y "libertad"– sirvieron como prototipo para la síntesis del patriotismo no imperial, el legalismo y el individualismo, que fue propuesta como la ideología del nuevo Estado ruso.

Aunque intentar analizar las razones del colapso de este modelo podría llevarnos demasiado lejos, resulta importante señalar que dos años más tarde, cuando la crisis política desembocó en un enfrentamiento entre los dos complejos arquitectónicos, dicho colapso tuvo lugar en un trasfondo de símbolos radicalmente reagrupados y en un espacio marcado ideológicamente con un significado distinto.

Para empezar, los nacionalistas y los comunistas que entonces se reunieron alrededor de la Casa Blanca se vieron condenados a repetir el escenario que agotaron sus despreciados oponentes y –peor aún– a repetir, en cierto grado, sus gesticulaciones simbólicas. La lógica del conflicto los forzó a declararse partidarios del parlamentarismo y del orden

[19] Durante el periodo soviético, en tiempos de crisis e incertidumbre (así como sucedía durante la siempre caótica transición del poder tras la muerte de algún líder), la estación televisiva propiedad del Estado transmitía las antiguas imágenes del *Lago de los cisnes* en el teatro Bolshoi, en lugar de los boletines informativos. El 19 de agosto el *Lago de los cisnes* se transmitió en la televisión durante todo el día (nota de Nicole Mounier, traductora de la versión en inglés).

constitucional, aunque esta declaración era catastróficamente incoherente con las banderas rojas que hondeaban, con la organización de unidades armadas y con las expectativas de sus propios partidarios. Y, en el momento del golpe, mientras un periódico comunista anunciaba: "la Casa Blanca finalmente se ha convertido en la Casa de los soviéticos", la retórica sobre la "defensa de los órganos legales del poder" contradecía la apariencia y las acciones de los defensores, que fueron incapaces de elaborar un sistema de metáforas ideológicas convincente.

Por el otro lado, una vez controlado el Kremlin, Yeltsin se apropió del Tchaikovsky de sus predecesores e incluso (de una parte) de sus tanques, al mismo tiempo que conservaba su retórica inicial de "entrar en un mundo civilizado". El 26 de septiembre, la Orquesta Sinfónica Nacional, bajo la dirección de Rostropovich, interpretó la *Obertura 1812* en la Plaza Roja. Cuando se habla de la importancia de este acontecimiento resulta indispensable recordar que fue más la gente que se reunió para los 25 minutos de concierto (sin contar los millones que lo vieron por televisión) que la que provenía de los distintos mítines y manifestaciones que se habían organizado de manera coordinada por ambos lados. En la más famosa de las plazas rusas, una orquesta estadunidense interpretó música rusa bajo la batuta de un músico internacionalmente reconocido, a quien alguna vez el régimen soviético había exiliado. La nueva autoridad, pasando por alto a los dirigentes de los usurpadores comunistas, había intentado presentarse como la verdadera heredera de las antiguas tradiciones del Estado ruso.[30] El nuevo sistema de sustituciones y reemplazos figurativos ha probado estar entrelazado dentro de la propia estructura del proceso histórico.

[30] Con el fin de evitar frecuentes reacciones anacrónicas ante los acontecimientos contemporáneos, hay que tener en cuenta, una vez más, que se trataba del año 1993. En la ideología de la nueva autoridad, soviéticos, zaristas y miembros del imperio se organizaron de la misma manera, hecho que fue particularmente evidente durante las celebraciones del 850 aniversario de Moscú. Con el mismo fin, debe advertirse que cualquier debate referente a la victoria de la batalla de las metáforas por el lado presidencial sólo abarca el periodo anterior al 5 de octubre, en el que el capital simbólico rescatado, con consecuencias políticas de gran alcance, fue reemplazado por la cobertura de CNN y por el cliché "fuego en la Casa Blanca".

IV

Por supuesto, el concepto de la naturaleza metafórica de la ideología, propuesto por Geertz, es parte de la reconsideración general de las ideas aristotélicas sobre la naturaleza y el propósito de la metáfora que Ernst Cassirer inició en la década de 1920 con su obra *The Philosophy of Symbolic Forms*, un debate que ha alcanzado una amplitud particular a través de las décadas, desde que se publicó por primera vez el artículo "Ideology as a Cultural System". Con la intención de simplificarlo un poco más, este proceso consiste esencialmente en destacar la idea de la naturaleza derivativa de lo metafórico cuando se compara con el significado literal; una idea que restringe el uso metafórico del lenguaje en los campos específicos de la lingüística, la estilística y el género. Como señalaba el destacado filósofo y lingüista estadunidense I. A. Richards:

> A lo largo de la historia de la retórica, la metáfora se ha tratado como una especie de afortunado truco extra de palabras, una oportunidad de explotar los accidentes de su versatilidad, algo que ocasionalmente está en su sitio, pero que requiere un cuidado y una habilidad inusuales. En una palabra, una gracia o un adorno o un poder adherido al lenguaje, pero no su forma constitutiva.[31]

Por el contrario, los nuevos teóricos descifraron dentro de la formación del pensamiento metafórico la base del proceso cognitivo, así como la actividad práctica de una persona. En su trabajo, acertadamente titulado *The Rule of Metaphor*,[32] Paul Ricoeur –un erudito que comparte el mismo campo con Geertz– también insistía en la primacía de la metáfora en el lenguaje. De acuerdo con esto, la metáfora gradualmente dejó de ser la principal propiedad del lenguaje poético para convertirse en un elemento inseparable no sólo del discurso cien-

[31] Richards, "Metaphor", en Richards, *Philosophy*, 1965, p. 90.

[32] Véase Ricoeur, *Rule*, 1997. [La edición en francés del trabajo apareció en 1967 bajo el título *La métaphore vive*.] Otro trabajo importante en esta área es Lakoff y Johnson, *Metaphors*, 1980, del que han aparecido partes en una traducción rusa (ver *Teoriia metafory*, Moscú, Progress, 1990; *Iazyk i modelirovanie sotsial'nogo vzaimodeistviia*, Moscú, Progress, 1987).

tífico y legal, sino también de la práctica lingüística cotidiana. Sin embargo, una vez que perdió su monopolio sobre la metáfora, la literatura imaginativa adquirió a cambio una especie de estatus erudito privilegiado, en el sentido de que se la considera el campo de creación de la metáfora y la acumulación *par excellence*, y por lo tanto, es capaz de servir como un laboratorio ideal para investigar mecanismos de producción de significados. La propagación epidémica de los dispositivos del "análisis del discurso" demuestra claramente esta tendencia a través de casi todas las ciencias sociales.

En su propio artículo, Geertz simplemente señala la dirección de la posible investigación en el campo de estudio de las ideologías cuando se refirió al trabajo del teórico literario Keneth Burke, *The Philosophy of the Literary Forms*, que se volvió popular en la década de 1960. Sin embargo, la cuestión de la aplicabilidad de la poética al análisis de la ideología sólo es uno (y difícilmente el más interesante) de los crecientes problemas de esta conexión. Al menos, la aplicación de las ideas de Geertz al tema principal de las interrelaciones entre la ideología y la literatura ofrece varias expectativas para la investigación.

Naturalmente, la estética marxista y la erudición literaria han dado de manera tradicional un significado primordial a estas interrelaciones. Aunque no se necesita regresar a las distintivas formulaciones comunistas tomadas de "Party Organization and Party Literature",[33] es justo referirse aquí a la exposición excepcionalmente precisa de Williams Mills sobre dos respetables representantes contemporáneos de esta tradición dentro del pensamiento occidental. En un trabajo reciente, dedicado a las conexiones entre la novela rusa del segundo cuarto del siglo XIX y la ideología y las instituciones aristocráticas de la época, Todd escribe:

> En estos estudios, la ideología no aparece como un filtro fácilmente desmontable entre el individuo y lo "real" o entre el texto y lo "real". Por el contrario, se encuentra arraigada a la "experiencia", al "sentido común", al gusto, al discurso, a todos los actos de significación.

[33] Éste fue el título de un artículo de Lenin en el que declaró que, a pesar de las intenciones de cualquier autor, cualquier trabajo de literatura refleja las suposiciones de uno u otro partido. El artículo de Lenin fue un texto obligatorio y a menudo memorizado en las escuelas y universidades soviéticas.

> Dentro de los trabajos de literatura imaginativa, la ideología se presenta como lenguaje dentro del texto y, de acuerdo con [Pierre] Macherey, éste convierte la ideología en una nueva forma no ideológica (aunque tampoco "científica" en el sentido marxista) a través de las técnicas de aislamiento, caricatura y figuración; de este modo se desmitifica la ideología y se revelan sus ausencias y contradicciones no reconocidas. Sin embargo, Eagleton discute esta forma literaria aparentemente privilegiada porque menosprecia la coherencia persistente de la ideología y porque, para él, la ideología no simplemente oscurece o proyecta la historia. En su propia formulación, la forma literaria no se convierte en un escape de la "deshonra de lo puramente ideológico", sino en una producción de lo ideológico para el segundo poder; lo anterior es para la ideología lo que la ideología es para la historia: la hace parecer "natural".[34]

A pesar de todo, resulta fácil ver la distinción y la agudeza intelectual de los dos conceptos, ambos comienzan con la presencia de la ideología y luego describen la manera en que la literatura imaginativa es capaz de superarla, deformarla y naturalizarla o –para emplear la terminología soviética oficial– de incorporarla y popularizarla. Sin duda, dicha relación entre ideología y arte existe con frecuencia; aunque la concepción de ideología de Geertz se entienda como un sistema de metáforas, sólo se trata de una de las diversas relaciones posibles.

En primer lugar, la relación que se observa entre estas dos también se ha difundido ampliamente. Aquellos que tienen el poder –políticos; autores de fórmulas y textos programáticos; en general, todos aquellos que construyen (usando la expresión de Althusser) el "aparato ideológico"– son a su vez lectores, o, para decirlo de manera más amplia, consumidores de textos que al mismo tiempo son capaces de verse imbuidos y dirigidos por la narrativa y los tropos de esos textos.[35] Yuri Lotman y su colega semiótico exploraron exhaustivamente este

[34] Todd, *Fiction*, 1986, p. 14.

[35] Hablando en términos generales, la literatura es sólo una de las diversas esferas posibles para la producción de metáforas ideológicas. En el siglo XX, esta función la cumplen con mayor frecuencia el cine y los distintos medios de difusión. De manera que se podría afirmar que el eje de la ideología y el de la literatura son de interés particular, pues ambos trabajan en un medio idéntico: la palabra escrita.

último tema, con su análisis profundo de la poética del "comportamiento literario". La conversión de construcciones ideológicas que creó la literatura imaginativa dentro de la retórica estrictamente ideológica es al menos tan difícil como la transformación de los clichés ideológicos dentro del discurso poético.

En este sentido, la ideología puede aparecer primero en poemas y novelas para luego incorporarse en consignas o programas políticos. Se debe mencionar que en la medida en que las doctrinas de la política opositora se muestren más involucradas, esta tesis parecerá realmente trivial: formulaciones como "las ideas de los Decembristas nacieron bajo la influencia de los trabajos de Griboedov y Pushkin marcados por la defensa de la libertad", resultan familiares para nosotros los rusos en los inicios de nuestros días en la escuela. Mientras que esto se justificó perfectamente por sí mismo, una formulación análoga sobre la cuestión desde el punto de vista de varios grupos que de una u otra forma llevan a cabo políticas prácticas, también encontraría ciertas dificultades. La acción política inevitablemente tropieza con la resistencia del contexto en el que tiene lugar, al deformar sus objetivos ideológicos originales, que luego se ven forzados por sí mismos a someterse a la adaptación. Para expresarlo de una manera más simple, se podría decir que a mayor distancia entre la relación de la ideología y la autoridad actual, ésta será más "literaria", y es precisamente esta relación la que permite revelar varias dimensiones más de la posible interacción entre literatura y el arsenal ideológico de la autoridad gubernamental.

El hecho sustancial de este asunto reside en que el análisis de dichas interacciones, el notorio problema de la primacía y la dirección de la influencia, no tienen, en general, un significado fundamental. El grupo y, principalmente, la ideología estatal pueden existir como tales mientras haya por lo menos un consenso mínimo respecto de sus metáforas básicas. (Como bien es sabido, una vez que se desarrolla un aparato de policía y una violencia ideológica, un consenso aparentemente organizado puede reemplazar de manera exitosa el actual consenso, aunque para nuestras consideraciones actuales esto no es importante.) El procedimiento para crear dicho consenso requiere de un grado razonable de traducibilidad en las construcciones metafóricas fundamentales del lenguaje, que contienen documentos pragmáticos, decretos y resoluciones dentro del lenguaje de las acciones políticas

concretas, así como también del lenguaje de los rituales[36] oficiales y festejos masivos, del lenguaje de la organización de la vida cotidiana, del entorno espacial y de otros por el estilo. Como en cualquier otra traducción, ésta no está exenta de experimentar la pérdida de ciertos matices significativos, pero la precisión general de la traducción se confirma a través de las instituciones de los miembros del colectivo, así como también de las instituciones especialmente creadas para el control ideológico.

Por supuesto, el lenguaje poético es capaz de crear las metáforas necesarias en su forma más pura. Usualmente, las ideologías totalitarias (como se ha enfatizado en el ámbito intelectual en años recientes) se esfuerzan por lograr estilizar al máximo el entorno, por transformar cualquier fenómeno de vida social en algo parecido a un texto poético. "El estilo de Stalin", como lo analizó Boris Groys,[37] es aparentemente un fenómeno precisamente de este tipo. Las ideologías de tipo más local y tradicional no tienden a recurrir a dichas integraciones y, por el contrario, se inclinan más por crear un acuerdo entre la situación y las condiciones en que se forman dichas ideologías. Sin embargo, por esta razón el arte y la literatura particularmente alcanzan el potencial para servir como una especie de depósito universal de conceptos ideológicos y como una medida de su realización práctica. En cierto sentido, la ideología por sí misma es capaz de transformarse dentro de muchos y diversos fenómenos de la vida social, pues posee el "patrón oro" que proporciona el lenguaje poético. Un antiguo proverbio ruso dice que uno no puede alimentar a un ruiseñor sólo de fábulas. Sin embargo, esos mismos ruiseñores usan las fábulas para alimentar a las águilas (de ambos tipos: de una y de dos cabezas), a los leones, a los dragones y a otras monstruosidades heráldicas, por supuesto sin el más mínimo éxito.

La explicación de la naturaleza de la ideología obliga a percibir con una nueva perspectiva los recurrentes intentos que ha hecho una gran parte de la clase intelectual rusa por pasar del desenmascaramiento de la ideología estatal a la creación de una nueva. Una vez

[36] Richard Wortman analizó los rituales de coronación de los emperadores rusos, desde Pedro el Grande hasta Nicolás I, en su importante trabajo sobre el papel de la ceremonia como una expresión de programas ideológicos de la Rusia zarista. Wortman, *Scenarios*, 1995.

[37] Véase Groys, *Total*, 1992.

formulada como "demanda social" (en la terminología soviética, la infame *sot-sial'nyi zakaz*), a menudo se entiende también esta tarea como el impulso para inventar una fórmula –y, para seguir el modelo del famoso lema "autocracia, ortodoxia, nacionalidad" del reino de Nicolás I, mejor conocido como modelo tripartita[38]– o para componer un artículo o panfleto político. Creo que buscar laureles en este campo es buscar en vano, como ampliamente lo demostró el vergonzoso final del grupo de Volynsky.[39] Sin embargo, todavía es posible observar la forma de operar de los mecanismos reales de creación y circulación de las metáforas ideológicas en la campaña presidencial de 1996 o en las celebraciones del 850 aniversario de Moscú.

No obstante, la creación ideológica es definitivamente un colectivo (pese a la persistencia de clichés marxistas), aunque está lejos de considerarse un proceso anónimo.[40] En realidad, no importa exactamente quién inicie el proceso, sea un escritor, un filósofo, un político, un periodista, un historiador o, incluso, un arquitecto o un maestro de ceremonias. Las funciones actuales pueden asignarse en varios sentidos; aquí lo realmente esencial es que en el transcurso de la formación de las construcciones ideológicas, las contribuciones de un actor impulsen, completen, interpreten y malinterpreten aquellas que han hecho otros actores. Y si la política práctica pone a prueba la viabilidad de la poesía, entonces la poesía le devuelve el favor en términos de capacidad y expresividad de las metáforas políticas correspondientes. El estudio de esta interminable cadena de compulsión mutua, incremento, intersección, malinterpretación y verificación es una de las tareas más fascinantes y urgentes que enfrenta en la actualidad el his-

[38] Véase Zorin, *Ideologiia*, 1997. Para una visión de lo fundamental, si no es que del papel decisivo de las prácticas artísticas en la creación de esta ideología (y en particular cómo se interpreta ésta en la ópera de Glinka *Life for the Tsar*), véase Kiseleva, "Stanovlenie russkoi natsional' noi mifologii v nikolaevskuiu epokhu (susaninskii siuzhet)" en *Lotmanovskii*, 1997.

[39] Pasando por alto la iniciativa de Yeltsin, en el verano de 1996 el "grupo de Volynsky" comenzó a reunirse de manera regular en Volynsky, la casa de campo del gobierno en las afueras de Moscú, con el fin de formular un nuevo concepto de "idea nacional". En el verano de 1997, la publicación de un compendio de artículos impresos dedicado a la "idea nacional", disgustó a tal grado a Yeltsin que el grupo fue inmediatamente disuelto.

[40] Véase la fórmula de Althusser: "Human societies secrete ideology as an element or atmosphere necessary for breathing and existence", en Althusser, *For*, 1969, p. 232.

toriador de la cultura contemporánea. El artículo de Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System", es uno de los primeros intentos por definir esta tarea, y uno de los primeros pasos para resolverla.

Universidad Estatal Rusa de Humanidades, Moscú.
Traducido del ruso al inglés por Nicole Monnier.

Bibliografía

ALTHUSSER, LOUIS, *For Marx*, Londres, Verso, 1969.

____________, *Lenin and Philosophy*, Londres, New Left Books, 1971.

BETHEA, DAVID, "Iurii Lotman, v 1980-e gody. Kod i ego otnoshenie k literaturnoi biographii", *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, núm. 19, 1996.

CONDEE, N. (coord.), *Soviet Hieroglyphics: Visual Culture in Late Twentieth Century Russia*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

EAGLETON, TERRY, *Ideology: An Introduction*, Londres, Verso, 1998 [1991].

FREIDIN, G. y V. BONNEL, "Televorot: The Role of Television Coverage in Russia's August 1991 Coup" en N. CONDEE (coord.), *Soviet Hieroglyphics: Visual Culture in Late Twentieth Century Russia*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

GEERTZ, CLIFFORD, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York, Basic Books, 1973.

____________, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983.

____________, "Ideología y semiótica en la interpretación de Clifford Geertz", *New Literary Review*, núm. 29, 1998, pp. 39-54.

GROYS, BORIS, *The Total Art of Stalinism: Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond*, trad. de Charles Rougle, Princeton, Princeton University Press, 1992.

GRZHIBEK, P., *Lotmanovskii sbornik*, Moscú, O. G. I, 1995, t. I.

IVANOV, V. V., *Trudy po znakovyn sistemam*, Moscú, Tartuskii gos universitet, 1973, t. VI.

KENDALL, G., "Ideology: an Essay in Definition", *Philosophy Today*, núm. 25, 1981.

KISELEVA, L. N., *Lotmanovskii sbornik*, Moscú, O. G. I., 1997, t. 2.

LAKOFF, G. y M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

LARRAIN, JORGE, *The Concept of Ideology*, Londres, Hotchinson, 1979.

LOTMAN, YURI, *Kul'tura i vzryv*, Moscú, "Gnozis": Izdatel'skaia Gruppa Progress, 1992.

LUKÁCS, GEORG, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trad. de Rodaey Livingston, Cambridge, Mass, MIT Press, 1971.

MANNHEIM, KARL, *Diagnosis of our Time: Wartime Essays of a Sociologist*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1943.

____________, *Ideology and Utopia*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1951.

____________, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1968 [1929].

MARX, KARL y FEDERICO ENGELS, *The German Ideology*, Nueva York, International Publishers, 1974.

RICHARDS, I. A., *The Philosophy of Rhetoric*, Nueva York, Oxford University Press, 1965.

RICOEUR, PAUL, *Lectures on Ideology and Utopia*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

____________, *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.

THOMPSON, JOHN B., *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1984.

TODD, WILLIAMS MILLS, *Fiction and Society in the Age of Pushkin: Ideology, Institutions and Narrative*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.

WORTMAN, RICHARD, *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy*, Princeton, Princeton University Press, 1995, vol. 1.

ZORIN, ANDREY, "Ideologiia 'pravoslavia –samoderzhaviia- narodnostii': opyt rekonstruktsii", *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, núm. 26, 1997.

LOS PELIGROS DEL GEERTZISMO*

GIOVANNI LEVI

El libro de Robert Darnton[1] es un libro importante: no tanto por sus resultados, que más bien me parecen muy discutibles, como por la filosofía que lo inspira, más o menos conscientemente. En realidad, Darnton se sentó en su escritorio con los oídos atentos al clima cultural y con la intención de escribir un libro de éxito. Su receta era precisamente la de trabajar de una manera fuertemente meteorológica: aceptar la inspiración del debate vigente en el aire sobre la crisis de las ciencias sociales. Quiero ir, así, más allá de las declaraciones explícitas del autor para discutir esencialmente un punto: por qué ha nacido un libro como éste.

Más allá de las intenciones del autor, me pregunto por qué su elenco de nombres citados no registra ninguno de los protagonistas del debate, salvo el de aquél que utiliza como un filtro respecto al mundo de la discusión teórica: Clifford Geertz. Hay en realidad un agradecimiento, más allá de las instituciones, como epígrafe del libro: un curso universitario de 1972 sobre la historia de las mentalidades se

* Título original "El perill del geertzisme", publicado en Agustí Colomines y Vicent S. Olmos (eds.), *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*, Catarroja, Valencia, Afers, 1996, pp. 241-250. [Traducción de Eva Capdevila.]

[1] Darnton, *Great*, 1984.

tiene que ir desarrollando poco a poco en un seminario sobre historia y antropología, "Agradezco la influencia de Clifford Geertz".

Y entonces hay que remontarse al inspirador. Como intentaré demostrar, el trabajo de Darnton es en muchos aspectos la síntesis extrema de una cierta manera de imaginar la antropología de Geertz, tal vez porque es la transposición mecánica a la historia de los problemas nacidos para la antropología de la relación con interlocutores vivos. Y no podemos dejar de preguntarnos si los franceses de la edad moderna que Darnton estudia no son, en ciertos aspectos, interlocutores un poco menos –o por lo menos diferentemente– en condiciones de reaccionar de lo que son los marroquíes o los indonesios de Geertz.

Clifford Geertz se mueve en el ámbito de la reflexión hermenéutica, una rica corriente de filósofos que pone en el centro del propio interés el fenómeno de la interpretación. Si hasta el romanticismo la interpretación era esencialmente el problema técnico de identificar las reglas que han de guiar la lectura de ciertos textos –religiosos y jurídicos en primer lugar– la hermenéutica como problema filosófico general se desarrolla en relación con la ruptura de la continuidad de la tradición europea representada por la revolución francesa: la cuestión de acceder a los productos espirituales de otras épocas y otros pueblos deviene un problema, la Biblia y los textos jurídicos dejan de ser los objetos privilegiados e inmóviles de toda interpretación.[2]

La cadena que también nos propone Geertz es precisamente Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur: una progresiva identificación de la existencia misma con el fenómeno de la interpretación de los productos culturales (o las manifestaciones vitales, como dice Dilthey),[3] con los textos a los cuales hay que aplicarla.

Es una polémica esencial en el ámbito de las ciencias humanas, contra el modelo objetivador que reduce todas las cosas a objetos de manipulación y el hombre a sujeto manipulador y que uniformiza las ciencias humanas con las ciencias de la naturaleza, el último Heidegger proponía la vía opuesta de la mediación hermenéutica que nos prepare al regreso tal vez imposible del ser, contra el pensamiento de la edad de la técnica. La propuesta era la de una sustancial identificación de la historia con el lenguaje, el medio en que deviene la iluminación del

[2] Véase Vattimo, "Introduzione", 1977.
[3] Citado en Ricoeur, *Conflit*, 1969, p. 79.

hombre por parte del ser. El hombre habla un lenguaje, pero en realidad no dispone de él; es el lenguaje el que dispone del hombre, trazando las líneas de sus posibles experiencias, delimitando las alternativas, etc. Pero más allá de la tensión finalística de Heidegger es la versión de la hermenéutica de *Verità e metodo de Gadamer* (1960)[4] la que inspira la reflexión metodológica de Clifford Geertz.

Partiendo de Dilthey y de Heidegger, Gadamer "muestra cómo, para reconocer teóricamente la experiencia de verdad que se convierte en la ciencia del espíritu, es necesario elaborar una noción de verdad que no está de ninguna manera emparentada con la de conformidad entre una proposición y una cosa";[5] se convierte en verdad, se hace experiencia. "El conocimiento histórico no puede describirse según el modelo de un conocimiento objetivo, porque este mismo es un proceso que tiene todas las características de un acontecimiento histórico. La comprensión ha de entenderse en el sentido de un acto de la existencia, y es, pues, un proyecto lanzado. El objetivismo es una ilusión."[6]

El saber del hombre sobre los productos culturales es el conjunto de los puntos de acontecimiento de verdad porque son los puntos de la mediación histórica entre formas del pasado (o del "otro") y experiencia presente y futura. Así pues, no se puede reducir su interpretación y su verdad a una correspondencia entre proposiciones y texto: el texto mismo experimenta una continua modificación, muestra la multiplicidad de sus significados y los historiadores son "miembros de la cadena ininterrumpida a través de la cual el pasado se dirige hacia nosotros". Nosotros esperamos que los textos nos enseñen alguna cosa: reconocido el carácter extranjero de lo que nos llega de fuera, la posición hermenéutica presupone no una neutralidad objetivista, sino una toma de conciencia que designe nuestras opiniones y nuestros prejuicios y los califique como tales. "Y asumiendo precisamente esta posición se da al texto la posibilidad de aparecer en el propio ser diferente y de manifestar la propia verdad contra las ideas preconcebidas que les oponemos por delante."[7]

[4] Gadamer, *Verità*, 1972.
[5] Vattimo, "Introduzione", p. XIV.
[6] Gadamer, *Problema*, 1969, p. 78.
[7] *Ibid.*, p. 84.

Geertz se hace eco exactamente de estas posiciones:

> que el pensamiento sea especialmente múltiple como producto y admirablemente singular como proceso no sólo se ha vuelto cada vez más una paradoja estimulante a las ciencias sociales, sino que la naturaleza de esta paradoja se considera cada vez más como un problema conectado con el *puzzle* de la "traducción". Ahora somos todos nativos y cualquiera que no sea inmediatamente uno de nosotros es un exótico. Lo que parecía ser antes la tarea de descubrir si los salvajes podían distinguir el hecho del imaginario ahora parece haber devenido la tarea de descubrir cómo los otros, más allá de los océanos o en la puerta de al lado, organizan un mundo significativo propio.[8]

Hay que decir que esta reconstrucción de ascendentes es patente, pero no confesa en Geertz; las páginas de Gadamer y de Ricoeur son las que, pienso, más parecen sentirse resonar, leyendo *Local Knowledge*. No se cita nunca a Apel, pero a menudo Habermas y la polémica de Ricoeur contra Wittgenstein es dejada de lado. Pero no era su intención entrar en un debate de filósofos, como no puede ser aquí mi intención discutir la compleja relación entre debate hermenéutico y el pensamiento de Geertz. El problema es el de la fundación de una antropología hermenéutica que, con premisas filosóficas como las esbozadas más arriba, afronta demasiado rápido temas esenciales del debate antropológico: el de la traducción del pensamiento del "otro", el de la transformación en texto de los productos culturales.

Y es precisamente este proceso de transformación de fragmentos de la realidad en texto[9] lo que reclama alguna aclaración. Porque naturalmente no es una propuesta banal de extensión del método hermenéutico de los objetos escritos tradicionales de su aplicación a la realidad espiritual o cultural en conjunto. Tiene graves implicaciones de método y de orientación.

[8] Geertz, *Local*, 1983. Las referencias sucesivas a Geertz se referirán también a los ensayos *Interpretation*, 1973, respecto a los cuales, sin embargo, *Local* representa una relación todavía superior con la filosofía hermenéutica.

[9] Sobre los cuales véase Ricoeur, "Model", 1971, pp. 529-562.

Cliffort Geertz discute esta analogía en comparación con otras de la teoría social reciente como el juego y el drama. Que se pueda describir la conducta humana en analogía con el juego y el contrajuego o el actor y los espectadores parece más plausible que describir a las personas que actúan como si fueran frases. Pero la ventaja de esta analogía es permitir considerar las acciones como discurso, interpretarlas sobre la base del concepto de Ricoeur de "inscripciones", es decir, de fijaciones del significado. La acción, el acontecimiento, lo dicho, pasan, pero el significado queda inscrito: "el gran mérito de la extensión de la noción de texto es que atrae la atención sobre este fenómeno de la fijación del significado más allá del flujo de los acontecimientos: la historia, respecto al acontecimiento, el pensamiento respecto al pensar, la cultura respecto al comportamiento". El estudio del significado fijado está separado del estudio de los procesos sociales que lo fijan: esto es lo que Geertz llama una nueva filología:

> Los que proponen que "la vida es como el juego" tienden a considerar la interacción cara a cara, el hacer la corte y los cócteles como el terreno más fértil para sus análisis; a los que sostienen que "la vida es como un escenario" les atraen las emociones colectivas, las insurrecciones o los carnavales; así, los que sostienen que "la vida es como un texto" tienden hacia las formas imaginativas: frases agudas, proverbios, artes populares.[10]

La textualización es, por lo tanto, el proceso a través del cual el comportamiento no escrito, el discurso, las creencias, las tradiciones orales o los rituales constituyen un conjunto, y un conjunto potencialmente significativo, extraído de una situación discursiva inmediata y en acción. Y es un prerrequisito esencial de la interpretación porque el texto asume así una relación más o menos estable con un contexto dentro del cual el significado múltiple implícito en el significado es descifrado.

El problema es lo planteado por Ricoeur de la relación entre texto y mundo. Un mundo no puede ser comprendido directamente: es siempre entendido gracias a una inferencia sin fin sobre la base de sus partes; y las partes han de ser conceptual y perceptiblemente separa-

[10] Geertz, *Local*, 1983, pp. 30-33 y 151.

das del flujo de la experiencia. De manera que la textualización es un movimiento circular que aísla y después contextualiza un hecho en su realidad englobadora.

La posición de Ricoeur (retomada por Geertz, que superpone comprensión histórica y comprensión antropológica) implica también considerar irrelevantes las diferencias entre búsqueda de campo y búsqueda de archivo. Para Ricoeur, es el discurso que tiene como aspecto intrínseco la inmediata situación de comunicación: no es lo mismo que el texto y su lectura. Para entender el discurso hay que estar en presencia del sujeto que habla; ahora bien, para que el discurso se convierta en texto ha de haberse convertido en autónomo de la situación inmediata: la interpretación es diferente de la interlocución. El texto puede transportarse y la etnografía se produce lejos del campo. La experiencia de búsqueda, central para el antropólogo social de los años treinta a sesenta, se transforma en un conjunto textual, separado de la ocasión discursiva en que se produce.

> Un ritual o un acontecimiento textualizado ya no está estrechamente conectado con la producción de aquel acontecimiento por parte de los actores específicos. Al contrario, estos textos se vuelven pruebas de un contexto que engloba una realidad "cultural". Pero como autores y actores específicos están separados de sus producciones, tiene que inventarse un autor generalizado para dar cuenta del mundo o el contexto en que los textos se reposicionan artificialmente. Este autor generalizado aparece con diversos nombres: "punto de vista nativo", los trobriandeses, el nuer, el dogon, el balinés.[11]

No sé si uno de los límites prácticos principales que este planteamiento induce en la búsqueda etnológica e histórica es absolutamente ineliminable: sin embargo, es por lo menos muy frecuente en Geertz y en Darnton que este contexto de referencia sea fijo como un fondo inmóvil. Y, por otra parte, Gadamer nos advierte que la "auténtica intención del conocimiento histórico no es explicar un fenómeno concreto como caso particular de una regla general [...] Su auténtico fin

[11] Clifford, "Ethnographic", 1983, p. 132. Todo el artículo es de gran interés para los problemas aquí discutidos.

–incluso cuando utiliza conocimientos generales– es más bien comprender un fenómeno histórico en su singularidad, en su unicidad."[12] Es un poco un círculo vicioso en que el texto nos pone en situación de adquirir conciencia de nuestros prejuicios y descubrir "otro" mundo significativo, pero donde el contexto de conjunto es dado de entrada y no cambiado al final: la unicidad de un texto puede proporcionar tal vez una comprensibilidad mayor del contexto, pero no cambiar sustancialmente los elementos. Es en definitiva un proceso circular en el que los criterios de verdad y de relevancia, todos cerrados en la actividad hermenéutica constitutiva, aparecen –por lo menos en mi obsoleta mentalidad materialista– demasiado arbitrarios.

Como se puede ver se reflejan aquí los límites en los fondos irracionalistas y estetizantes de Gadamer:[13] la falta de un sentido de conjunto de la historia que no sea su crecida hermenéutica sobre sí misma, porque todo acontecimiento histórico es, por su naturaleza, una mediación entre el pasado (u "otro"), el presente y el futuro; toda interpretación de textos es una aplicación a cualquier preferencia o situación presente.

No hay, en definitiva, ningún criterio para elegir interpretaciones válidas y no válidas si no que su potencial consiste en dar lugar a nuevos procesos hermenéuticos, activar un continuo diálogo con el pasado y con "el otro", que, sin embargo, no reduce los textos a objetos separados del sujeto.

Pero es hora de volver a nuestro texto, al libro sobre la matanza de gatos: "este tipo de historia de la cultura [dice Darnton] pertenece a las ciencias de la interpretación".[14] Y éste es uno de los méritos, por lo menos a mis ojos, del libro: su aplicación un poco mecanizada de los principios de este origen contribuye a aclarárnoslos. La crisis de la representación y de la traducción entre culturas diferentes está hoy más que nunca a la orden del día, y Darnton nos propone una hipótesis experimental, y –repito– en parte inconsciente, o por lo menos implícita, de respuesta. Nos propone también una versión brutal: donde Geertz nos explica las preferencias de campo de aplicación del esfuerzo hermenéutico por parte de aquellos que entienden "la vida como

[12] Gadamer, *Problema*, 1969, p. 34.
[13] Un juicio de este tipo sobre Gadamer, en Hirsh, *Teoria*, 1973.
[14] Darnton, *Great*, 1984, p. 6.

un texto", Darnton lee, con algunas consideraciones paternalistas, que "la gente común no construye proposiciones lógicas sino que piensa con las cosas, los cuentos, las ceremonias".[15] Donde Gadamer nos dice que "es la experiencia del fracaso [sea porque no entendemos nada del texto, sea porque la respuesta que éste da contradice nuestras anticipaciones] la que revela la posibilidad de un uso lingüístico inhabitual"[16], Darnton lee que "es tomando el documento por donde es más opaco como podemos conseguir sacar el desenlace de 'otro' sistema de significado".[17] Donde está la singularidad de aquello que hay que apuntar, Darnton nos dice: "no se quieren ofrecer casos típicos [...] No veo por qué la historia de la cultura habría de evitar lo excéntrico e interesarse en la medianía; no se puede calcular el significado medio o el mínimo común denominador de los símbolos."[18]

Sin duda, no se hace justicia a la riqueza de apuntes sobre la historia cultural de Francia que Darnton nos presenta, deteniéndonos en conclusión sólo en algunos aspectos generales: éstos, sin embargo, me parecen particularmente indicativos de todo lo que se ha discutido antes. Para empezar, la rigidez de los contextos de referencia.

En el primer capítulo se examinan las fábulas. En polémica con las lecturas psicoanalíticas de Fromm y de Bettelheim, Darnton propone una lectura realista: "a pesar de ocasionales toques de fantasía, las fábulas continúan ancladas en el mundo real";[19] "un sustrato de realismo social hace de soporte a las fantasías".[20] Y esta realidad social y cultural del antiguo régimen es muy parecida en los diferentes países, incluso si diferentes estilos culturales cambian el tono y los elementos del mismo cuento, de nación a nación: "por más que cada cuento se adhiera a una estructura común, en las diferentes tradiciones se producen efectos completamente diferentes –el cómic en las versiones italianas, el horrendo en las alemanas, el dramático en las francesas, el estrambótico en las inglesas".[21] Porque los estilos culturales existen: "Lo francés existe y comporta una visión particular del

[15] *Ibid.*, p. 4.
[16] Gadamer, *Problema*, 1969, p. 83.
[17] Darnton, *Great*, 1984, p. 5.
[18] *Ibid.*, pp. 5-6.
[19] *Ibid.*, p. 34.
[20] *Ibid.*, p. 38.
[21] *Ibid.*, p. 46.

mundo –un sentido de que la vida es dura, que es mejor no hacerse ilusiones sobre el altruismo de los propios compañeros, que la astucia y el ingenio son necesarios para defender lo poco que se consigue arrancar de los propios vecinos y que el ser moral no lleva a ningún lado. Lo francés produce un distanciamiento irónico."[22] Como se ve, no son las fábulas las que iluminan para nosotros una visión del mundo: la interpretación está cerrada en sí misma porque el "estilo cultural" de los diferentes países está dado y, de manera esquemática, está reducido a una fórmula como el mismo autor reconoce.[23] Las fábulas se interpretan así funcionalmente, como instrumentos para poner en guardia a grandes y pequeños, demostrando "la locura de esperar nada más que crueldad de un orden social cruel".[24] Y estas culturas indefinidas son la expresión de los "caracteres nacionales".[25] Es evidente la remisión a los estudios sobre el carácter nacional de la antropología americana de los años cuarenta (Gorer, Benedict, Mead). Una nueva historia, en definitiva, que no se da cuenta que utiliza armaduras teóricas discutibles y obsoletas.

No es difícil notar todavía una referencia de oído a Clifford Geertz, el cual, por ejemplo, en un artículo de extraordinaria inteligencia como "Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power",[26] nos ofrece, sin embargo, descripciones para fórmulas de los caracteres culturales (he aquí los actores-autores generalizados de los que habla James Clifford) de la Inglaterra isabelina, de la Java de Hayam Wuruk, del Marruecos de Hassan: contextos inmóviles en los que se inserta el estudio del carisma y el poder simbólico. Pero Geertz es Geertz: el peligro es el geertzismo. Otro aspecto es el de la pérdida del sentido de las relevancias: pequeños episodios pueden ser reveladores de actitudes culturales importantes, pero en la hermenéutica, fin en sí misma que nos ha parecido ver en Gadamer y que reencontramos a menudo en Darnton, la falta de un criterio general de validez y de relevancia nace de una tergiversación de las perspectivas. Pequeños episodios se convierten aparentemente en importantes porque ya conocemos el esquema de conjunto en el cual insertarlos y leerlos: la

[22] *Ibid.*, p. 61.
[23] *Ibid.*, p. 51.
[24] *Ibid.*, p. 38.
[25] *Ibid.*, p. 47.
[26] Geertz, *Local*, 1983, pp. 121-146.

búsqueda no añade nada a lo ya conocido, lo confirma débilmente y de manera superflua. Y es precisamente el caso del ensayo que da título a todo el volumen: "Workers Revolt: the Great Cat Massacre of the Rue Saint Severin". La muerte de los gatos de la mujer del patrón por parte de los trabajadores tipográficos expresa la revuelta de un grupo social todavía corporativamente subordinado a los *bourgois*: "sería absurdo considerar la masacre de los gatos como una prueba general para la masacre de septiembre de la revolución francesa; sin embargo, este estallido de violencia sugería una rebelión popular, por más que estuviera limitada al ámbito del simbolismo".[17] Las relaciones entre patronos y trabajadores, el simbolismo de los gatos, la visión del mundo del pueblo y de la burguesía son datos, contextos inmóviles que no se modifican; lo que el artículo explica, por lo tanto, es la muerte violenta de algún gato, en un cuadro ya conocido de cultura carnavalesca y de revuelta obrera, conocido a través de estudios mucho más importantes e innovadores.

En resumen: contexto y relevancia son asumidos a priori en los capítulos de este libro. El resto es a menudo amable caligrafismo de una filosofía de la historia cerrada en un círculo vicioso. Así pues, he interpretado estos ensayos como un "texto", pero con un procedimiento diferente del de la hermenéutica de Darnton. He olvidado tal vez demasiado la singularidad de la obra para poner en evidencia la ejemplaridad, de una manera irremediablemente "otra", de leer la historia social respecto a la mía y a aquélla, espero, de muchos lectores de *Quaderni Storici*.

BIBLIOGRAFÍA

CLIFFORD, J., "On Ethnographic Authority", *Representations*, 1, 1983.

DARNTON, R., *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Basic Books, 1984.

GADAMER, H. G., *Il problema della coscienza storica*, Nápoles, Guida, 1969 (edición original, 1963).

[17] Darnton, *Great*, 1984, p. 98.

———, *Verità e metodo*, Milán, Fabbri, 1972.

GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.

———, *Local Knowledge, Furter Essays in Interpretative Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983.

HIRSH, E. D. JR., *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*, Bolonia, Il Mulino, 1973 (edición original, 1967).

RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*, París, Éditions du Seuil, 1969.

———, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", *Social Research*, núm. XXXVIII, 1971.

VATTIMO, G., "Introduzione" en K. O. APEL, *Comunità e comunicazione*, Turín, Rosenberg e Sellier, 1977.

¿POR QUÉ GRAMSCI EN AMÉRICA LATINA?*

JOSÉ ARICÓ

Un hecho significativo en el que se reparó en el Coloquio de Ferrara de octubre de 1985 fue la existencia de una cierta *asincronía* del debate político intelectual en torno a Gramsci en América Latina respecto de su área originaria. La fortuna que el autor de los *Cuadernos* alcanzó en el continente desde los años setenta y fundamentalmente en los ochenta no parecía corresponderse con el ocaso de su presencia en su propio país. Frente al innegable reflujo de su gravitación en los medios intelectuales italianos, ocurría en el continente un fenómeno que tal vez sea comparable con el que se está produciendo en países tales como la República Federal Alemana, en relación con el reexamen de la cultura socialdemócrata, o en Estados Unidos, en vinculación con los desarrollos de la vida intelectual del país.[1] Desde mediados de los setenta en adelante el conocimiento de la obra de Gramsci ha progresado de manera constante y significativa entre los intelectuales y científicos sociales, no sólo del área idiomática española, sino también de la portuguesa. Una serie de conceptos propios de la elaboración gramsciana, aun aquellos más complejos y específicos como los de blo-

* Publicado en José Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1988, pp. 83-126.

[1] Véase Vacca, "Sinistra", 1987, p. 17.

que histórico, revolución pasiva, guerra de posición y guerra de movimiento, reforma intelectual y moral, etc., se han generalizado de modo tal que se transformaron en algo propio, una suerte de "sentido común" no sólo del discurso más estrictamente intelectual, sino también del discurso político de la izquierda –aunque no sólo de ésta.

La circulación de sus escritos y la incorporación de sus ideas recorrió, no obstante, caminos singulares, con prolongados periodos de ocultamiento –como en Argentina de los años de la dictadura militar–, pero con recuperaciones notables en aquellos lugares donde situaciones externas a su propia capacidad de circulación dejaron de tener efectos. La conquista de la democracia en Argentina permitió redescubrirlo, del mismo modo que años antes de la transición democrática en Brasil expandió considerablemente su difusión. En México, la presencia del pensamiento de Gramsci en los centros de estudios y de investigación, y en las organizaciones políticas de la izquierda, es muy fuerte y ha desplazado algunas corrientes del marxismo que alcanzaron en su momento una expansión desconocida en otras partes.

Una simple mirada sobre la imponente cantidad de trabajos y publicaciones referidos a la problemática latinoamericana en todos sus aspectos, desde aquellos históricos hasta los más estrictamente culturales, da cuenta de la presencia que señalamos y de la difundida utilización de los instrumentos conceptuales que Gramsci puso en circulación para analizar viejas o nuevas dimensiones de la realidad de países colocados ante la disyuntiva de encarar profundas transformaciones para superar sus crisis y posibilitar la apertura hacia sociedades más justas. Desde esta perspectiva y con las puntualizaciones que en este caso, como en cualquier otro, deben siempre ser hechas, puede afirmarse que las elaboraciones de Gramsci forman parte de nuestra cultura y constituyen un patrimonio común de todas aquellas corrientes de pensamiento democráticas y reformadoras del continente. Todos somos, en cierto modo, tributarios de su pensamiento aunque algunos no lo sepan o no estén dispuestos a reconocerlo. Y si hay razones para pensar que las incertezas en las que se debaten las corrientes de izquierda ponen a prueba la actualidad de tales elaboraciones, resulta difícil creer que las respuestas a las nuevas preguntas de la sociedad puedan encontrarse *más acá* y no *más allá* de su pensamiento.

I

¿Cuáles fueron las razones de tal expansión y en torno a qué nudos problemáticos el pensamiento de Gramsci fue incorporado como un instrumental eficaz para examinarlos bajo nuevas perspectivas analíticas? ¿Frente a qué demandas de la realidad las elaboraciones de los *Cuadernos de la cárcel* que comenzaron a publicarse demostraban ser aptas para admitir traducciones hasta puntuales? Para esbozar un cuadro de conjunto, pero que retenga al mismo tiempo las diferencias temáticas y de apropiaciones que se dieron en las distintas áreas nacionales, o aun regionales como Centroamérica, es preciso recordar el contexto político e intelectual en el que se produjeron. La difusión de sus ideas ocurre en América Latina a caballo de dos momentos históricos diferentes, divididos como estuvieron por la derrota de las ilusiones revolucionarias que despertó en el continente el "octubre cubano".[2] A comienzos de los setenta la ola expansiva de la revolución cubana ya se había consumado y una cascada de golpes militares modificó el rostro de un continente erosionado por la violencia armada y la contrarrevolución. En esta situación, y de modo que no podía ser sino contradictorio, las ideas de Gramsci contribuyeron primero a nutrir proyectos radicales de transformación, para posibilitar luego reflexiones más críticas y realistas de las razones de una trágica desventura.

Como es lógico, en uno o en otro momento las inflexiones fueron distintas, como distinto fue también el lugar que se le atribuyó en una tradición de pensamiento que constituyó desde la revolución rusa en adelante la matriz esencial de la cultura de izquierda. Si en los años sesenta y comienzos de los setenta, los "años de Cuba", para utilizar una expresión sintética pero certera, el Gramsci que se incorpora entra todo entero en la historia del leninismo americano, en la nueva etapa que se inicia a partir de la descomposición de los regímenes autoritarios, Gramsci, en tanto que marxista, aparece como *irreductible* al leninismo, aunque lo presuponga y se nutra de su sustancia. Ésta fue una convicción compartida por la mayor parte de los intervinientes en el seminario de Morelia de febrero de 1980, que giró fundamental-

[2] Es el título de esa hermosa crónica de los avatares de la revolución cubana publicada por Saverio Tutino a partir de su contacto directo con dicha experiencia como corresponsal de *L'Unità* en La Habana: Tutito, *L'Ottobre*, 1968.

mente sobre la validez teótica y política del concepto gramsciano de hegemonía para analizar los problemas de la transformación en América Latina. Al resumir las conclusiones de lo que fue un debate riquísimo de ideas, me permití expresar del siguiente modo lo que sin duda fue un resultado del seminario:

> El concepto gramsciano de hegemonía, aquello que [...] lo transforma en un punto de ruptura de toda la elaboración marxista que lo precedió, es el hecho de que se postula como una *superación* de la noción leninista de alianza de clases en la medida en que privilegia la constitución de sujetos sociales a través de la absorción y desplazamiento de posiciones que Gramsci define como "económico-corporativas" y por tanto incapaces de devenir "Estado". Así entendida, la hegemonía es un proceso de constitución de los propios agentes sociales en su proceso de devenir Estado, o sea, fuerza hegemónica. De tal modo, al aferrarnos a categorías gramscianas como las de "formación de una voluntad nacional-popular" y de "reforma intelectual y moral", a todo lo que ellas implican más allá del terreno histórico-concreto del que emergieron, el proceso de configuración de la hegemonía aparece como un movimiento que afecta ante todo la construcción social de la realidad y que concluye recomponiendo de manera inédita a los sujetos sociales mismos.[3]

Si se aceptan estas consideraciones, no pueden dejar de aceptarse las conclusiones que de ellas derivan y que distinguen nítidamente al pensamiento de Gramsci de uno de los filones culturales que contribuyó a constituirlo, por más importante que éste haya sido en su formación intelectual y política. No se puede negar que el concepto de hegemonía presupone el concepto leniniano de alianza de clases. Si rehusáramos admitir que detrás de Gramsci está Lenin cometeríamos un pecado de anacronismo histórico y nos impediríamos comprender hasta qué punto su pensamiento atraviesa las elaboraciones y la experiencia de la Tercera Internacional. Pero cuando en mi texto insistía en la irreductibilidad de Gramsci a la matriz leninista simplemente

[3] Aricó, "Prólogo", 1985, pp. 14-15. Esta publicación reúne las ponencias presentadas en el Seminario de Morelia dedicado específicamente a analizar la funcionalidad metodológica y política del concepto gramsciano de hegemonía.

quería recordar que de tal nexo no podía deducirse una filiación genérica que mutilara los elementos de *novedad* de su pensamiento. Y por esta razón señalaba que

> frente a Gramsci es preciso realizar una lectura que coloque en el lugar debido [y esto ya es todo un problema no sólo hermenéutico, sino ideológico-político] la insoslayable relación que sus reflexiones mantienen con la experiencia mutilada de implementación de un proyecto hegemónico revolucionario como fue el iniciado por la revolución de octubre.

Porque si es verdad que la discusión sobre los parámetros fundamentales en torno a los cuales se elaboró el leninismo como una lectura fuertemente politizada del marxismo de la Segunda Internacional, y la proximidad o la distancia que frente a él mantuvo Gramsci, tiene una importancia teórica general, para el caso de Latinoamérica adquiere una relevancia particular por cuanto debe poder rendir cuenta de procesos específicos de vinculación entre la teoría y la práctica. No es necesario insistir demasiado sobre la relativa ajenidad del debate marxista respecto de la problemática concreta del movimiento obrero de nuestro continente. Aun en los casos, bastante aislados por cierto, en los que existió una vinculación más o menos estrecha entre el mundo de los trabajadores y el referente teórico marxista, nunca la relación adquirió características aproximables a la constelación de formas europeas. Ni la extensión y densidad histórica del proletariado es comparable, ni su horizonte ideal tendió a reconocer el socialismo más o menos infisionado de marxismo como una expresión política propia.

A partir de esta constatación se evidencia la necesariedad de confrontar con las diferenciadas realidades latinoamericanas aquellos paradigmas teóricos y políticos que para poder ser utilizados requieren de "traducciones" menos puntuales e infinitamente más cautas. Y utilizo el concepto en el sentido gramsciano de "traducibilidad" de los lenguajes y que se refiere a la posibilidad de algunos experimentos históricos, políticos y sociales, de encontrar una equivalencia en otras realidades.[4] Si la traducibilidad supone que una fase determinada de la

[4] Sobre este tema véase el conjunto de notas reunidas bajo el título de "Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos" pertenecientes al *Cuaderno 11* (1932-1933), es decir,

civilización tiene una expresión cultural "fundamentalmente" idéntica, aunque el lenguaje sea históricamente distinto por cuanto está determinado por las tradiciones específicas de cada cultura nacional y todo lo que de ellas se desprende, Gramsci podía ser traducido en clave latinoamericana si era posible establecer algún tipo de similitud o sintonía histórico-cultural entre su mundo y el nuestro. Y no es casual que la primera obra de aliento sobre el pensamiento de Gramsci escrita por un latinoamericano se propusiera la tarea de encontrar en él una clave de lectura que permitiera basar su eficacia en el hecho de que "podía ser expresado en los lenguajes de las situaciones concretas particulares". Me refiero al libro de Portantiero, *Los usos de Gramsci*, y en particular a su intervención en el coloquio de México de septiembre de 1978,[5] dedicada específicamente a este tema. Años antes se había publicado la edición científica de los *Cuadernos de la cárcel* que permitió descubrir cuestiones hasta entonces inadvertidas y vinculadas a la reconsideración del significado de los procesos de revoluciones pasivas de los años treinta. La fortuna de Gramsci en la Europa de los años setenta se asentaba en la convicción compartida de que era un teórico —el más grande marxista occidental de este siglo, lo definió Hobsbawm— de la revolución en Occidente, es decir, en los países de capitalismo avanzado. Se descubría en Gramsci su perspicacia para analizar situaciones de transición en sociedades de capitalismo maduro o avanzado y a esta finalidad sirvió el sinnúmero de interpretaciones a que dieron lugar las nuevas iluminaciones de sus apuntes sobre americanismo y fordismo y más en general sobre la categoría de "revolución pasiva".

aquel dedicado fundamentalmente a refutar la interpretación mecanicista del marxismo hecha por Bujarin en su *Teoría del materialismo histórico*. En español, dichos textos pueden leerse en la edición de Era de los *Cuadernos de la cárcel* (t. 4, pp. 317-322), pero también en *Materialismo*, 1975, pp. 71-79. Gramsci se refiere en muchísimas partes de sus cuadernos, y de los escritos previos a su detención, a este problema frente al cual su condición de sardo de nacimiento y filólogo de formación lo hacía particularmente sensible. No deja de sorprender que estas reflexiones no hayan despertado un interés mayor de los comentaristas. En tal sentido, no es por azar que el concepto de traducibilidad haya sido utilizado con imaginación e inteligencia para encarar un estudio contrastado de la difusión del marxismo en América Latina a través del análisis de los discursos de Gramsci y de José Carlos Mariátegui. Me refiero a la comunicación presentada por Robert Paris al coloquio de Culiacán (Sinaloa) sobre Mariátegui en 1980 y publicada aparte: "Mariátegui", 1983, pp. 31-54.

[5] Portantiero, *Usos*, 1981 (pero los textos incluidos en el libro fueron escritos en un arco de tiempo que va desde 1975 hasta 1981); del mismo autor, "Gramsci", 1980, pp. 29-51.

Portantiero se preguntaba si no era ésta una lectura en parte reductiva, como habían sido las otras, porque si nos ateníamos estrictamente a ella nos vedábamos la posibilidad de recoger un mensaje teórico y político que él sospechaba de suma utilidad para nosotros. "Se me ocurre [afirmaba] que el uso de las categorías gramscianas de análisis aparece como absolutamente pertinente entre nosotros", y más aún, "buena parte del conjunto del arsenal teórico-gramsciano es *directamente* pertinente" para el análisis de las sociedades latinoamericanas. A su entender, y recuperando una observación de Colletti, la obra de Gramsci consistía en realidad

> en un estudio sociológico sobre la sociedad italiana; es decir, sobre una sociedad típica del "capitalismo tardío" en el sentido que Gerschenkron da a la expresión. Una sociedad compleja pero desarticulada, penetrada por una profunda crisis estatal en sentido integral, marcada por un desarrollo económico desigual y sobre la que el fascismo, a partir de una derrota catastrófica del movimiento obrero y popular, intentó reconstruir estatalmente la unidad de las clases dominantes y disgregar la voluntad política de las clases populares, en un movimiento convergente con un proceso de centralización del capitalismo que se daba en la economía.[5]

Pero si éste era el terreno histórico-político sobre el que se fundaron las reflexiones de Gramsci,

> ellas estarían más cerca de cierto tipo de sociedades latinoamericanas actuales, que de las formaciones sociales del capitalismo contemporáneo más avanzado y maduro. Precisamente son las características de este tipo de sociedad las que le permiten repensar de manera original el tipo de articulación entre sociedad y política, la forma de lo político, distinguiendo la de lo que sería la forma ideal típica de lo político en el liberalismo representativo.[7]

La delimitación de Gramsci como pensador de "Occidente" tiene sentido sólo a condición de no convertirlo en un eurocomunista *avant*

[6] Portantiero, "Gramsci", 1980, pp. 36-37.
[7] *Ibid.*, p. 37.

la lettre y de admitir que sus reflexiones son aplicables para situaciones que no son típicamente occidentales. Es por sobre todo el pensador de una época nueva del capitalismo signada por la profundidad de los cambios morfológicos en las relaciones entre el Estado y la sociedad que la crisis del treinta desencadena, pero que ya estaban molecularmente en curso desde fines de siglo. Por eso sus notas sobre el americanismo como la inmanente necesidad del capitalismo moderno de alcanzar la organización de una economía *programática* forman el *pendant* necesario del análisis de las diversas formas de resistencia que este movimiento de desarrollo genera, y que Gramsci define como procesos de "revolución pasiva", o de "modernización conservadora", para utilizar la expresión de Barrington Moore. Como indica Portantiero, estas notas "poseen una absoluta pertinencia como estímulo para indagar en las características de los fenómenos [...] a través de los cuales se plantea también hoy una reorganización de los lazos entre economía y política en los países de mayor desarrollo relativo de América Latina".[8] También entre nosotros, y con todas las diferencias resultantes de procesos históricos particulares, se está operando un proceso de recomposición capitalista, algo así como esa tercera revolución burguesa descrita por el brasileño Florestan Fernandes en una obra notable que todavía no han descubierto los lectores de habla española.[9] Su característica distintiva reside en ser un proceso de transformación desde la cúspide, de *revolución desde lo alto*, que está por supuesto en las antípodas de la tan ansiada revolución democrático-burguesa que los partidos comunistas latinoamericanos instituyeron como modelo teórico y político del cambio, y que pretendieron llevar a la práctica a través de múltiples combinaciones tácticas, desde fines de los años veinte.

Las desventuras de la izquierda latinoamericana derivan del hecho de que sus estrechos paradigmas ideológicos le impidieron comprender la singularidad de un continente habitado por profundas y

[8] *Ibid.*, p. 41; en el mismo sentido y con idéntico énfasis véase en Portantiero, *Usos*, 1981, todo el parágrafo 5°: "¿Por qué Gramsci?" (pp. 123-140 y 145-146).

[9] Fernandes, *Revolución*, 1978. El autor utiliza la expresión de "contrarrevolución prolongada" para designar el proceso de transformación capitalista desde arriba de la sociedad brasileña según el modelo de revolución pasiva descrito por Gramsci. El libro de Florestan Fernandes muestra una evidente inspiración gramsciana aunque su nombre sólo sea mencionado en la bibliografía.

violentas luchas de clases, pero donde éstas no han sido los actores principales de su historia. Como recordó Touraine, "la nitidez de las situaciones de clase no acarrea prácticas de clase aislables. Más profundamente, el análisis de las relaciones de clases está limitado por el de dependencia". Los personajes principales de la historia latinoamericana reciente no parecen ser la burguesía ni el proletariado, ni tampoco los terratenientes y los campesinos dependientes. Son, más bien, según el mismo autor, el capital extranjero y el Estado.[10] Se entiende, así, que todo el desarrollo de la sociología latinoamericana desde los cincuenta en adelante haya partido de la crítica de la idea de burguesía nacional, es decir, de la crítica de la teoría y de la práctica de una izquierda que hizo del modelo de la revolución democrático-burguesa su matriz ideológica fundante y su punto de referencia insoslayable para caracterizar la realidad. De tal modo, entre ciencia crítica de la realidad y propuestas políticas de transformación se abrió una brecha que produjo consecuencias negativas para ambas dimensiones. La reflexión académica quedó mutilada en su capacidad de prolongarse al mundo de la política, al tiempo que una pedestre y anquilosada reflexión política excluyó de hecho el reconocimiento de aquellos nuevos fenómenos tematizados por los intelectuales. Parafraseando a Marx, ni la crítica se ejercía como arma, ni las armas necesitaron de la crítica para encontrar un fundamento.[11]

Constreñida por su visión societalista a colocar siempre en un plano casi excluyente de los demás la estructura de clases y las relaciones que de allí arrancan, la izquierda de tradición marxista se rehusó a

[10] Véase Touraine, *Sociedades*, 1978, p. 81. La cita forma parte del ensayo "Las clases sociales en una sociedad dependiente" (pp. 81-100) motivado por el debate que se produjo en el seminario de Mérida, Yucatán, sobre las clases sociales y los problemas metodológicos que plantea el análisis histórico estructural en sociedades "anómalas". Las intervenciones y discusiones fueron recogidas en un volumen que sigue siendo de imprescindible consulta: *Clases*, 1973.

[11] Fue el reconocimiento de la existencia de esta brecha entre "lo académico" y "lo político" –y la exploración de los caminos de su superación– lo que impulsó al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM a organizar un seminario que reunió a científicos sociales y a dirigentes políticos de la izquierda latinoamericana. Se escogió como tema la categoría gramsciana de hegemonía "cuyas fuertes connotaciones políticas no pudieran ser obviadas, en la medida en que colocaba en el centro del debate la relación entre proyecto de transformación y sujeto histórico transformador" (véase VV. AA., *Hegemonía*, 1985, p. 12; como ya se ha recordado, este volumen recoge las intervenciones del seminario realizado en 1980 en Morelia, Michoacán).

reconocer y admitir la funcionalidad específica de un Estado que, en ausencia de una clase nacional, operaba como una suerte de Estado "puro", arrastrando a la sociedad al cambio y fabricando desde la cúspide a la clase dirigente. Allí donde se producían metamorfosis profundas del capitalismo "dependiente", la izquierda sólo podía descubrir descomposiciones catastróficas, preanuncios de derrumbes que alimentaban sus pujos jacobinos; no estaba en condiciones de observar y de aprovechar en su beneficio los procesos de modernización a los que las sociedades latinoamericanas estuvieron sometidas a partir de la crisis de 1930. Y es en torno a las formas nuevas de articulación entre sociedad y Estado en países de industrialización tardía y "postrera"[12] como Argentina, Brasil, Colombia, Chile, México y Uruguay, donde el pensamiento de Gramsci parece poder expresarse en "lenguas particulares" concretas transformándose, de tal modo, en un estímulo útil, en un instrumento crítico capaz de dar cuenta de los pliegues más complejos de lo real.

Ya Gramsci había señalado en uno de sus últimos trabajos redactados antes de su detención la situación particular, respecto de los países europeos de capitalismo avanzado, de una serie de países a los que llamó "estados periféricos" (Italia, Polonia, España, Portugal) y en los que la articulación entre Estado y sociedad operaba a través de la presencia de un variadísimo estrato de clases intermedias "que quie-

[12] La expresión "industrialización tardía y postrera" pertenece a Hirschman (en *Desarrollo*, 1973, pp. 96-98). Es utilizada para diferenciar de los países de industrialización "tardía" (Alemania, Italia y Rusia) aquellos otros que ingresaron más tarde al proceso industrializador haciéndolo con diferencias cualitativas importantes en los patrones de acumulación. Una de ellas, la limitada o ausente producción de bienes de capital. De todos modos, Hirschman invita a no exagerar la diferencia entre ambos tipos de industrialización (p. 97) y es ésta una recomendación que convendría extender, aunque *a contrario sensu*, a toda unificación desmedida de un grupo de naciones a partir de ciertas características comunes. Como recuerda Portantiero, "cada una de las sociedades en consideración es definida no sólo por el tipo de relaciones entre Estado y economía [...] sino también, y sobre todo, por el nivel que define las relaciones entre Estado y masas [...] Por eso una sociedad como Bolivia, cuya industrialización comienza recién después de la segunda posguerra, pero en la que la fuerza política del movimiento sindical ha alcanzado enorme gravitación, integra el referente histórico de estas notas. Pese a que no participa del mismo peldaño de desarrollo económico que el resto de los países en consideración, la densidad del sistema político boliviano y la influencia que dentro de él ejerce desde 1952 el movimiento obrero, acerca mucho más a Bolivia, para el sentido de estas notas, a Argentina y a Chile que a los países centroamericanos, por ejemplo, u otros países andinos." Portantiero, *Usos*, 1951, p. 172.

ren, y en cierta medida logran, llevar una política propia, con ideologías que a menudo influyen sobre vastos estratos del proletariado, pero que tienen una particular sugestión sobre las masas campesinas".[13] En la distinción de "Oriente" y "Occidente" que Gramsci instaura en los *Cuadernos*, es evidente que coloca a esta zona periférica dentro de la segunda. Desde el punto de vista de las formas diferenciadas de articulación de la sociedad con el Estado, la categoría o, más exactamente, la metáfora de "Occidente" es lo suficientemente amplia como para incluir en ella esa vasta área de países europeos de frontera y, por qué no, también aquellas sociedades latinoamericanas donde más avanzó el proceso de industrialización. Para estas sociedades, insiste Portantiero, el pensamiento de Gramsci demuestra ser de extrema potencialidad analítica:

> Comparables por su tipo de desarrollo, diferenciables como formaciones históricas "irrepetibles", estos países tienen aun en ese nivel rasgos comunes: esa América Latina no es "Oriente", es claro, pero se acerca mucho al "Occidente" periférico y tardío. Más claramente aun que en las sociedades de ese segundo "occidente" que se constituye en Europa a finales del siglo XIX, en América Latina son el Estado y la política quienes modelan la sociedad. Pero un Estado –y he aquí una de las determinaciones de la dependencia– que si bien trata de constituir la comunidad nacional no alcanza los grados de autonomía y soberanía de los modelos "bismarckianos" o "bonapartistas". Todas las pujas políticas del siglo XIX son pujas entre grupos que desde el punto de vista económico se hallan escasamente diferenciadas y que aspiran al control del aparato del Estado para desarrollar desde él la economía y promover, con ello, una estructura de clases más compleja.[14]

El proceso de construcción de los Estados latinoamericanos operó sobre este virtual vacío social, que en el caso de los países andinos y de población indígena se logró a costa de reproducir respecto de ésta la relación colonizador-colonizado impuesta por los grandes imperios.

[13] "En los Estados periféricos típicos del grupo, como Italia, Polonia, España y Portugal, las fuerzas estatales son menos eficientes." Gramsci, "Examen", 1981, p. 286.
[14] Portantiero, *Usos*, 1981, pp. 127 y ss.

Al amparo de la fuerza de los ejércitos –cuya casta militar junto al clero constituyen esas dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma de la madre patria europea, según la caracterización que de ella hace Gramsci– se crean los Estados nacionales, y con éstos, los espacios económicos favorables a la rápida penetración del capital extranjero. De tal modo se configura la pareja de los que habrán de ser los personajes principales de la vida social y política latinoamericana desde sus orígenes hasta épocas recientes.

2

¿No nos ofrece Gramsci en algunas notas lamentablemente poco frecuentadas de sus *Cuadernos* una caracterización próxima a la aquí expuesta, pero que tiene el mérito de encarar más específicamente el problema desde la cuestión de los intelectuales? Ya en sus apuntes primeros de los años 1929 y 1930 incorpora el mundo de América del Sur y Central en la perspectiva de una reflexión sobre la formación de los intelectuales tradicionales y sobre la importancia decisiva de la cultura en la dinámica de la sociedad. Pero luego se sucederán algunas brevísimas aunque sagaces iluminaciones sobre la función de la casta religiosa, el problema indígena y las limitaciones de una clase dominante incapaz de pasar por esa fase necesaria de laicización de la sociedad y del gobierno que posibilitara la constitución de un Estado moderno. Como ha recordado recientemente Santarelli, hay una nota de ese periodo inicial en la que al comentar un libro de Filippo Meda sobre estadistas católicos, exponentes todos ellos del conservadurismo clerical, considera interesante detenerse en la biografía del dictador García Moreno para comprender algunos aspectos de las luchas ideológicas de Iberoamérica, "donde todavía se atraviesa un periodo de *Kulturkampf* primitivo", o sea, donde el Estado moderno debe enfrentarse a un pasado clerical y feudal, según un esquema interpretativo que tiene reminiscencias de las tesis de la Tercera Internacional elaboradas años antes. Pero agrega algunos señalamientos de sumo interés:

> Es interesante observar esta contradicción que existe en la América del Sur entre el mundo moderno, de las grandes ciudades comerciales de la costa, y el primitivismo del interior, contradicción que se

prolonga por la existencia de grandes masas aborígenes por un lado y de inmigrados europeos del otro más difícilmente asimilables que en la América del Norte: el jesuitismo es un progreso en comparación con la idolatría, pero es un obstáculo para el desarrollo de la civilización moderna representada por las grandes ciudades costeras: sirve como medio de gobierno para mantener en el poder a las pequeñas oligarquías tradicionales, que por ello no luchan sino blanda y flojamente. La masonería y la Iglesia positivista son las ideologías y las religiones laicas de la pequeña burguesía urbana, a las cuales se adhiere en gran parte el sindicalismo anárquico que hace del cientificismo anticlerical su pasto intelectual.[15]

Tal vez las limitaciones de la información con que contaba le impidieron desarrollar este tema del "jesuitismo" como ideología modernizante y como medio de gobierno, así como también el otro gran tema del "despertar a la vida política y nacional de las masas aborígenes" que le sugiere lo que por esos años estaba ocurriendo en el México de Obregón y Calles. Pero es en el *Cuaderno 12* redactado en 1932 donde incluye una reflexión más extensa y madura sobre el problema, como un caso particular de su reconstrucción histórica de la formación de los intelectuales tradicionales. Repite allí algunas de las consideraciones ya hechas y presenta más nítidamente la función del clero y del militarismo parasitario en países atravesados por una aguda lucha cultural:

En la América meridional y central la cuestión de los intelectuales me parece que debe examinarse tomando en cuenta estas condiciones fundamentales: tampoco en la América meridional y central existe una vasta categoría de intelectuales tradicionales, pero

[15] Gramsci, *Cuadernos*, 1979, t. 1, p. 159. En su introducción a un volumen de homenaje a Gramsci publicado en español en Italia con motivo del simposio realizado en Santiago de Chile en mayo de 1987, el historiador italiano Enzo Santarelli hace una reseña detallada de los apuntes referidos a América Latina contenidos en los cuadernos; advirtiendo la necesidad de insertarlos en el contexto de la problemática sobre la revolución pasiva, Santarelli encuentra en ellos, y con razón, "algunas deformaciones o simplificaciones propias de una tendencia a la comparación continental", pero valorizada al mismo tiempo la hipótesis gramsciana de la presencia de un proceso en curso de *Kulturkampf*, como traducción del concepto de matriz europea de "reforma intelectual y moral", a las condiciones propias de Latinoamérica (véase Santarelli, "Introducción", 1987, p. 12).

la cosa no se presenta en los mismos términos de Estados Unidos. En efecto, encontramos en la base del desarrollo de estos países los cuadros de las civilizaciones española y portuguesa de los siglos XVI y XVII, caracterizados por la contrarreforma y el militarismo parasitario. Las cristalizaciones resistentes todavía hoy en estos países son el clero y una casta militar, dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma de la madre patria europea. La base es muy restringida y no ha desarrollado superestructuras complicadas: la mayor cantidad de intelectuales es de tipo rural y puesto que domina el latifundio, con extensas propiedades eclesiásticas, estos intelectuales están vinculados al clero y a los grandes propietarios. La composición nacional es muy desequilibrada incluso entre los blancos, pero se complica por las masas notables de indios que en algunos países constituyen la mayoría de la población. Puede decirse en general que en estas regiones americanas existe aún una situación de *Kulturkampf* y de proceso Dreyfus, o sea, una situación en la que el elemento laico y burgués no ha alcanzado aún la fase de la subordinación a la política laica del Estado moderno de los intereses y de la influencia clerical y militarista. Así sucede que por oposición al jesuitismo tiene todavía mucha influencia la masonería y el tipo de organización cultural como la "Iglesia positivista". Los acontecimientos de estos últimos tiempos [noviembre de 1930], desde el *Kulturkampf* de Calles en México a las insurrecciones militares-populares en Argentina, en Perú, en Chile, en Bolivia, demuestran precisamente la exactitud de estas observaciones.[16]

Es notable la insistencia con que en los distintos textos Gramsci define la fase por la que atraviesa América Latina como una "situa-

[16] Gramsci, *Cuadernos*, 1979, t. 4, p. 365. Las referencias a América Latina en los *Cuadernos* se encuentran en las siguientes páginas de la edición en español que estamos citando: t. 1, pp. 159, 216-217, 220, 299-300; t. 2, pp. 18-20, 194; t. 4, p. 365. Conviene recordar que en un apunte fechado en 1930 Gramsci exceptúa a Argentina de esa fase necesaria de *Kulturkampf* que detecta en América. La nota, que se pregunta por los rasgos distintos de la supuesta "latinidad" de nuestras naciones, agrega una observación que conviene retener: "la difusión de la cultura francesa está ligada a esta fase: se trata de la cultura masónica-iluminista, que ha dado lugar a las llamadas *Iglesias positivistas*, en las que participan también muchos obreros *aunque* se llamen a anarcosindicalistas" (t. 2, pp. 18-19).

ción de *Kulturkampf* y de proceso Dreyfus". Se advierte aquí la tentativa de traducir en clave de la experiencia mexicana –como forma peculiar y sistemática de constitución de un bloque nacional-popular– la categoría de reforma intelectual y moral que ha introducido en su examen crítico del *Risorgimento* italiano y en sus formulaciones más generales de teoría política. La subordinación a la política laica del Estado moderno de todos los sectores sociales vinculados al antiguo régimen por intereses económicos y estratificaciones culturales suponía una lucha que requería una profunda transformación de las conciencias. En las condiciones particulares de las naciones latinoamericanas, ni las clases dominantes "podían vincularse a patrias europeas que tuvieran una gran función económica e histórica" ni los indígenas estaban en condiciones de dinamizar un proceso no obstante ejercer, aun pasivamente, una influencia sobre el Estado. La definición de la fase como de *Kulturkampf*– "la lucha de México contra el clericalismo ofrece un ejemplo de esta fase", aclara en otro apunte– sugiere el implícito reconocimiento por parte de Gramsci de dos rasgos que caracterizaron el proceso de constitución de nuestros Estados nacionales: una autonomía considerable de la esfera ideológica y una evidente incapacidad de autoconstitución de la sociedad. Colocados en este plano de análisis, los grandes temas de la revolución pasiva, del bonapartismo y de la relación intelectuales-masa, que constituyen lo propio de la indagación gramsciana, tienen para nosotros una concreta resonancia empírica.[17]

Ya hemos recordado el informe de Gramsci al Comité Central del PCI de agosto de 1926 en el que define a Italia como país de la "periferia" y analiza el desmedido peso que tienen las clases medias. Como producto de una composición demográfica que Gramsci califica de

---

[17] Portantiero, *Usos*, 1981, p. 125. El autor realiza aquí un examen cuidadoso del modelo propuesto por Gramsci para analizar el bonapartismo como ejemplo clásico de discontinuidad entre clases y movimiento y de la utilidad de su aplicación a casos como el de los movimientos políticos nacionalistas y populistas latinoamericanos. Luego de mostrar que, en opinión de Gramsci, el estudio de un movimiento de tipo "boulanguista" –o sea, de cesarismo regresivo según la conceptualización utilizada en los *Cuadernos*– no puede efectuarse de modo tal que lo presente como expresión inmediata de una clase, Portantiero agrega que el texto en el que Gramsci critica esta visión "economicista" de la dinámica social, "parece un retrato ex profeso de tanta lectura 'clasista' que se ha hecho (y se hace) en América Latina de los movimientos populistas" (pp. 125-126).

malsana, determinados estratos sociales no vinculados a las clases fundamentales encontraban allí un espacio favorable para desplegar un variado espectro de iniciativas políticas. Sobre este tema de la concepción del Estado según la productividad o función de las clases sociales retorna en los *Cuadernos* y escribe una serie de apuntes extremadamente sugerentes para un reexamen del proceso de formación de nuestros propios Estados nacionales y de la función que en él cumplieron los intelectuales.

Gramsci se plantea el problema de aquellas formas particulares de Estados, nacidos sobre la base de un determinado modo de producción y para corresponder a los intereses de las clases productivas fundamentales, pero en los que la iniciativa de su formación no estuvo a cargo de aquellos sectores económicamente fundamentales en él, sino de grupos de un posible bloque dominante pero relacionados indirectamente con tales sectores. Cuando el impulso hacia el progreso no va estrechamente ligado a un desarrollo económico local, sino que es un reflejo del desarrollo internacional que *manda* a la periferia sus corrientes ideológicas, nacidas –recuerda Gramsci– sobre la base del desarrollo productivo de los países más avanzados, entonces la clase portadora de las nuevas ideas "es la clase de los intelectuales y la concepción del Estado cambia de aspecto. El Estado es concebido como una cosa en sí, como un absoluto racional". Siendo el Estado la expresión de un mundo productivo, y siendo los intelectuales aquel estrato que se identifica más plenamente con la burocracia estatal, "es propio de la función de los intelectuales poner al Estado como un absoluto". De tal modo es concebida como absoluta su función histórica y es racionalizada plenamente su existencia.

> Este motivo es básico en el idealismo filosófico, y va ligado a la formación de los estados modernos en Europa como "reacción-superación nacional" de la revolución francesa y del napoleonismo (revolución pasiva) [...] Cada vez que los intelectuales parecen "dirigir", la concepción del Estado en sí reaparece con todo el cortejo "reaccionario" que de costumbre la acompaña.

Las formaciones estatales se construyen con base en "sucesivas oleadas" producidas por una combinación de luchas sociales de clases y de guerras nacionales, con predominio de estas últimas. Gramsci

caracteriza el periodo de la restauración[18] como el más rico e interesante desde este punto de vista, por cuanto es la forma política en la que las luchas sociales

> encuentran cuadros elásticos que permiten a la burguesía llegar al poder sin rupturas notables, sin el aparato terrorista francés. Las viejas clases son degradadas de "dirigentes" a "gubernativas", pero no eliminadas y mucho menos suprimidas físicamente: de clases se convierten en "castas" con características psicológicas determinadas ya no con funciones predominantes. ¿Puede repetirse este "modelo" de la formación de los estados modernos?[19]

La respuesta a esta pregunta oscila desde su exclusión en 1930 ("por lo menos en cuanto a la amplitud y por lo que respecta a los grandes estados") hasta la aceptación condicionada de esta posibilidad en los apuntes de 1935: "¿Debe excluirse esto en sentido absoluto, o bien puede decirse que al menos en parte pueden darse evoluciones similares, bajo la forma de advenimiento de economías programáticas?" Pero toda la cuestión es para él de suma importancia, "porque el modelo francés-europeo creó una mentalidad".

Vinculado a esta cuestión aparece el problema de los intelectuales y del papel que creyeron cumplir en todo este prolongado periodo de fermentación política y social incubado por la restauración. La expansión de la filosofía clásica alemana y, sobre la base de ésta, del marxismo, es producto de un paralelismo de desarrollo –una "traducción" del lenguaje político al lenguaje especulativo en el sentido de Hegel que recupera Gramsci– entre dos dimensiones de la realidad:

[18] La introducción de las comillas para designar a la restauración en algunos de los apuntes sugiere que Gramsci usa el término en sentido metafórico, es decir, para indicar "toda época compleja de grandes sacudimientos históricos". Utilizada como metáfora, la designación de "periodo de la restauración" admite extensiones a procesos que no tienen vinculación histórica con ese periodo considerado en sentido estricto. Pero su generalización tiene la virtud de permitirnos plantear el problema estrictamente teórico de "qué *tipos* de efectos se producen cuando cierto *tipo* de sujetos históricos actúa de un cierto modo, y cuáles otros se producen cuando se actúa de modo distinto. La definición de los tipos es entonces función de la teoría que se quiere verificar" (Pizzorno, "Sobre", 1978, cit., p. 47). No se trata, por lo tanto, de una tesis historiográfica, sino más bien de un criterio teórico-político.

[19] Gramsci, *Cuadernos*, 1979, t. 1, p. 190.

"lo que es 'política' para la clase productiva se convierte en 'racionalidad' para las clases intelectuales". A partir de este fundamento histórico es posible explicar todo el idealismo filosófico moderno y hasta cierta tendencia degenerativa del marxismo que conduce a algunos de sus fieles reconsiderar como "superior la 'racionalidad' a la política, la abstracción ideológica a la concreción económica".[20]

En una posterior reelaboración de estos apuntes, Gramsci perfila de manera más acabada un razonamiento que no quiere incurrir en abstractos esquemas sociológicos y que exige, por lo mismo, un cuidadoso y profundo reconocimiento histórico. Y dice:

> Aunque sea cierto que para las clases productivas fundamentales (burguesía capitalista y proletariado moderno) el Estado no es concebible más que como forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado sistema de producción, *no se ha establecido que la relación de medio a fin sea fácilmente determinable* y *adopte el aspecto de un esquema simple y obvio a primera vista* [...] En realidad, el impulso para la renovación puede ser dado por la combinación de fuerzas progresistas escasas e insuficientes de por sí (sin embargo de elevadísimo potencial porque representan el futuro de su país) con una situación internacional favorable a su expansión y victoria [...] Cuando el impulso del progreso no va estrechamente ligado a un vasto desarrollo económico local que es artificialmente limitado y reprimido, sino que es el reflejo del desarrollo internacional *que manda a la periferia sus corrientes ideológicas*, nacidas sobre la base del desarrollo productivo de los países más avanzados, entonces el grupo portador de las nuevas ideas no es el grupo económico, sino la capa de los intelectuales, y la concepción del Estado de la que se hace propaganda cambia de aspecto: éste es concebido como una cosa en sí, como un absoluto racional. La cuestión puede ser planteada así: siendo el Estado la forma concreta de un mundo productivo y siendo los intelectuales el elemento social del que se extrae el personal gobernante, es propio del intelectual no anclado fuertemente en un poderoso grupo económico presentar al Estado como un absoluto: así es concebida como absoluta y preeminente la misma función de los intelectua-

[20] *Ibid.*

> les, es racionalizada abstractamente su existencia y su dignidad histórica.[21]

Rigurosamente anclado en una perspectiva analítica marxista, preocupado por establecer los nexos fundamentales entre estructura de las relaciones de clase y formaciones de la conciencia (economía, política y cultura), Gramsci ofrece, no obstante, una visión por completo alejada de la aplicación mecánica de un modelo de construcción estatal, que creó sí una mentalidad generalizada, pero que no se repitió luego en ninguna otra parte. Aparecen aquí los elementos sobre los que construye el concepto de "revolución pasiva" como revolución sin revolución, como criterio de elucidación, "en ausencia de otros elementos activos de modo dominante", de "toda época compleja de sacudimientos históricos". Los procedimientos analíticos a través de los cuales Gramsci llega a formular este concepto clave, y que podemos seguir en las sucesivas elaboraciones presentes en los *Cuadernos*, nos permiten captar no sólo su estilo de trabajo, sino también la relación que él establece entre paradigma interpretativo y ejemplificación históricas.

> Los pasajes internos al razonamiento seguido por Gramsci, la cautela expositiva que privilegia hipótesis interpretativas respecto a esquemas generalizantes, inducen a individualizar un procedimiento circular: de un fenómeno definido a un paradigma interpretativo más general, y que a su vez debe ser verificado concretamente a la luz de específicas ejemplificaciones históricas. Este método de trabajo comporta una progresiva articulación de la misma hipótesis inicial. Si se supone que el caso ejemplar de *revolución pasiva* es aquel donde se da "una combinación de fuerzas progresivas escasas insuficientes por sí mismas... con una situación internacional favorable a su expansión y victoria", derivan de aquí algunas consecuencias relevantes. Así la compleja realidad política que encierra la "expresión metafórica" de restauración no puede ser leída como puro proceso de conservación, desde el momento que detrás del aparente inmovilismo de una "envoltura política" ocurre en reali-

[21] *Ibid.*, t. 4, pp. 232-233.

dad una transformación molecular de las "relaciones sociales fundamentales".[22]

Si como se ha señalado son evidentes las derivaciones de un análisis de este tipo para un nuevo examen de las interpretaciones del fascismo, también resultan claramente evidentes las consecuencias que ellas acarrean cuando se aplican al cuestionamiento crítico de toda una literatura de impronta marxista sobre América Latina.

3

Ya hicimos mención al hecho de que el desarrollo de la sociología latinoamericana de las últimas décadas partió de la crítica de la teoría y de la práctica de una izquierda que hizo del modelo de la revolución democrática burguesa su matriz ideológica y su clave de interpretación de la realidad. La resultante fue un distanciamiento de graves consecuencias políticas entre política y cultura, que el althusserianismo en boga pretendió suturar en los años sesenta y setenta reduciendo la teoría a una ideología legitimadora de una práctica política muy definida. Se ha señalado con justeza la función desempeñada por las elaboraciones teóricas de Althusser y de sus discípulos en toda una generación latinoamericana que encontró en ellas la base doctrinaria y política para una acción caracterizada por su extremo voluntarismo.[23] Es curioso observar el fenómeno sólo en apariencia contradictorio de la fascinación ejercida por lo que pretendiendo ser toda una "revolución teórica" no era, en realidad, sino una reformulación bajo nuevos conceptos de las tesis fundamentales del marxismo-leninismo. El vanguardismo típico del discurso de izquierda encontraba en la aparente rigurosidad conceptual de Althusser una posibilidad de refundar su condición de portador de una verdad científica, y por lo tanto, histórico-política, erosionada por la crisis del estalinismo y la emergencia de fenómenos revolucionarios fuera de la tradición comunista.

[22] Mangoni, "Rivoluzione", 1987, pp. 129-130.

[23] Véase, entre otros, Córdova, "Gramsci", 1987, p. 14; Portantiero, "Marxismo", 1982, pp. 324-325; Moulián, *Democracia*, 1983, pp. 9-10, este último texto en clave autobiográfica.

El althusserianismo cumplió en América Latina una función contradictoria, lo cual tal vez se explica el hecho de que con extrema rapidez se convirtiera en una ideología hegemónica en la cultura de izquierda. En una época en que la crisis del estalinismo había opacado el interés por el marxismo teórico, Althusser le restituyó un prestigio intelectual acrecentado por la expansión del estructuralismo francés vinculado a las ideas de Marx por múltiples lazos. Pero al mismo tiempo consolidó en sus posiciones ideológicas a las nuevas vanguardias surgidas de la descomposición de los partidos comunistas. Fusionada con una lectura en clave catastrofista de ciertos elementos de las teorías dependentistas, permitía coronarla con una estrategia de transformación revolucionaria según el esquema de la propuesta de clase contra clase elaborada en los años veinte por la Tercera Internacional. La descomposición de las formaciones tradicionales de la izquierda tenía a su vez el efecto de acentuar la búsqueda de sustitutos en las organizaciones guerrilleras y terroristas urbanas depositarias de una tarea histórica incumplida. Nadie ignora el papel desempeñado por los escritos de Régis Debray en la formulación de una propuesta estratégica global revolucionaria que funcionaba elementos del "foquismo" de matriz guevariana-castrista con las ideas de Althusser. Y la combinación ejerció una fascinación tal que aun después de la derrota de la violencia armada los libros de Althusser siguieron difundiéndose ampliamente en los ambientes académicos y de la izquierda militante.

La difusión de Althusser tuvo, sin embargo, un resultado paradójico: puso de moda a Gramsci y preparó a un público lector para su conocimiento. No sólo en México, como lo ha recordado Arnaldo Córdova, sino también en Argentina y en Chile. Desaparecidas las viejas ediciones de Lautaro, hacia fines de los setenta quienes no leyeran en italiano sólo podían saber de Gramsci de manera indirecta a través de la polémica contra él emprendida por Althusser en *Para leer El capital* –título con el que se tradujo al español su célebre *Pour Marx*, redactado en colaboración con algunos de sus discípulos. Para el filósofo francés, el historicismo de Gramsci no era verdaderamente marxista, sino tributario de la tradición idealista italiana.

Como podrá imaginarse, cuando Gramsci finalmente cayó en manos de los militantes de izquierda estaba irremediablemente precedido de una pésima fama, no sólo de "croceano" e "historicista", sino has-

> ta de "reformista" ignorándose por supuesto el hecho de que muchos consideraban a Gramsci uno de los "radicales" del movimiento comunista internacional de los años veinte.[24]

La consumación del althusserianismo dejó el espacio libre para la difusión de Gramsci. Refiriéndose al caso particular de México, Córdova señala que ya a mediados de los años setenta Gramsci comenzó a cobrar fuerza "en la medida en que todo el mundo se iba olvidando de Althusser". Y este hecho tuvo una consecuencia importantísima en términos de un desplazamiento de la investigación hacia el terreno más concreto de la realidad nacional. Proliferan los

> estudios marxistas mexicanos sobre la realidad del país y su cada vez más difusa ligazón con la obra y el pensamiento de Gramsci. Sus grandes conceptos y preocupaciones (sociedad civil, sociedad política, hegemonía, bloque histórico, reforma moral e intelectual de la sociedad, el príncipe moderno, el mito popular de inspiración maquiaveliana, etc.) fueron convirtiéndose en referentes teóricos indispensables en el estudio de la nación mexicana y de su historia. Mientras las modas intelectuales llegaban y se iban, una tras otra, incluida la del althusserianismo, Gramsci permaneció en México.[25]

En la redefinición de la historia del país y de la caracterización del papel de la revolución mexicana en la conformación del Estado moderno el conocimiento de Gramsci ha desempeñado un papel si no decisivo, por lo menos importante. En una reseña historiográfica sobre el pasado económico de México, John Womack Jr. establecía una comparación histórica que remitía a Gramsci. La diferencia cualitativa que la revolución había introducido en la historia económica del país había sido "desorganizar la resistencia popular al capitalismo". Para encontrar un apoyo en la historia europea, el modelo a elegir no podrían ser en modo alguno las revoluciones francesa o soviética, "sino el *Risorgimento* italiano o la revolución española de 1868". Frente al fracaso histórico de la burguesía mexicana para "cuajar" y erigirse como

[24] Córdova, "Gramsci", 1987, p. 14.
[25] *Ibid.*, p. 15.

clase nacional, y su eventual necesidad del Estado para conducir reformas políticas y sociales desde arriba, "el maestro para estudiar estos asuntos es Gramsci, particularmente en sus notas sobre la historia italiana".[26] El consejo de Womack fue recogido a punto tal que buena parte de la literatura especializada recurre a las elaboraciones teóricas y metodológicas que se despliegan en los *Cuadernos* para explicar la singularidad de un proceso de formación estatal que combina de manera inédita esos dos grandes paradigmas oriental y occidental que contribuyó a formular Gramsci, y que por caminos propios han reelaborado autores como Barrington Moore, Hirschman, Skocpol, y en el campo más estricto del marxismo Perry Anderson.[27]

En un reciente libro en el que se comentan críticamente las interpretaciones sobre el Estado mexicano y la constitución del poder político, Montalvo recurre ampliamente al concepto de revolución pasiva y de Estado ampliado para mostrar las limitaciones en que incurrieron aquellas posiciones apegadas a los "abstractos esquemas sociológicos" que rechazaba Gramsci:

> Las interpretaciones de la revolución mexicana realizadas a partir de la oposición entre feudalismo y capitalismo, y las que lo analizan como revolución democrático-burguesa, contraponiendo el porfiriato (entendido como dictadura plural), al régimen posrevolucionario (asimilado a la democracia y a la libertad), han encerrado el debate en torno al carácter de dicha revolución en esquemas que ella misma rebasa [...] En muchos sentidos la revolución mexicana adquiere aspectos presentes tanto en las revoluciones de oriente como en las de occidente, y a la vez en las dos vías occidentales. No puede negarse que la revolución mexicana es, durante su primera etapa, una revolución jacobina, en la que participan con demandas radicales amplias masas sociales. Por otra parte también es, en buena medida, una revolución pasiva o desde arriba, cuando las elites dirigentes se apropian de ella y sustituyen las modificaciones radicales por las reformas. De esta manera li-

[26] Womack, "Economía", 1978, pp. 3-8. Las menciones son de las pp. 7 y 8.

[27] Véanse, respectivamente, Moore, *Orígenes*, 1976; Hirschman, *Desarrollo*, 1973; Skocpol, *Estados*, 1984, y Anderson, *Estado*, 1979.

quidan a los reductos radicales que permanecieron activos después de finalizar el movimiento armado.[28]

Esta complejidad del proceso ya había sido entrevista por los dirigentes de la Internacional Comunista encargados del trabajo en América Latina cuando entablaron una violenta polémica al respecto en la conferencia de los partidos comunistas de la región en 1929. La categoría de revolución democrático-burguesa, que en las formulaciones de la Comintern era en realidad una traducción rusa de la experiencia europea del ciclo abierto por la revolución francesa de 1789, resultaba inadecuada para dar cuenta de la dinámica social mexicana. ¿Pero quién podía negarse a reconocer en ésta ciertos rasgos característicos de la revolución en oriente? Montalvo recuerda el paralelismo con Rusia que sagazmente apuntó Octavio Paz y que por más alejado que parezca

> ilumina indirectamente las peculiaridades de la situación mexicana. Como en la Rusia de principios de siglo, el proyecto histórico de los intelectuales mexicanos y, asimismo, el de los grupos dirigentes de la burguesía ilustrada, puede condensarse en la palabra modernización (industria, democracia, técnica, laicismo, etc.). Como en Rusia, ante la relativa debilidad de la burguesía nativa, el agente central de la modernización ha sido el Estado. Por último, como en Rusia, nuestro Estado es el heredero de un régimen patrimonial: el virreinato novohispano.[29]

[28] Montalvo, *Nacionalismo*, 1985, pp. 21 y 24-25. Remitimos a la amplia reseña que incluye el autor de las distintas corrientes interpretativas de la revolución mexicana y de las características del Estado que a partir de ésta se constituye.

[29] Paz, *Ogro*, 1979, p. 91; citado por Montalvo en *Nacionalismo*, 1985, p. 25. El paralelismo entre las situaciones rusa y latinoamericana desde la segunda mitad del siglo pasado (XIX) ha sido ensayado por varios autores y ofrece muchos elementos de interés para un estudio más fundado de las dificultades que encontraron para implantarse las grandes importaciones ideológicas europeas: el liberalismo, el pensamiento democrático y el marxismo. Indudablemente es Richard M. Morse quien ha planteado el problema de manera más clara y a nivel propositivo, abriendo un campo de problemas a explorar: "Se puede elaborar mucho más el contraste entre Rusia e Iberoamérica. En primer lugar, los rusos tenían el sentimiento de poseer una cultura nacional propia y no europea y una forma no europea de cristianismo, mientras que las fragmentadas naciones iberoamericanas no sólo compartían la cultura y la religión de una parte 'atrasada' de Europa, sino que después de la independencia durante una generación en muchos casos no pudieron

Síntesis entre distintos tipos de procesos de cambio, el mexicano evidencia ser una solución intermedia entre Oriente y Occidente no tanto por las características de los hechos revolucionarios en sí como por la forma particular, inclasificable en los modelos existentes, en que se institucionaliza y conduce a la formación de un Estado ha ampliado en el sentido gramsciano; un Estado social prematuro, "sin industrias, con pies de barro, pasto y pezuña" como decía Alberto Methol Ferré para referirse al Uruguay batllista. Y la "solución" mexicana nos vuelve a remitir a la eterna querella clasificatoria y a la provisoriedad de todo juicio que sobre la base de aquellos dos grandes paradigmas de Oriente y Occidente pretenda incluir, y *desde allí explicar*, procesos diferenciados.

Es indudable que por muchas razones no podemos considerar como "orientales" a las naciones latinoamericanas. Como recordaba Debray, nos lo impide una serie de determinaciones que él anunciaba del siguiente modo:

> Un siglo y medio de independencia política, conquistada por las armas |y éste es un elemento de fundamental importancia porque

establecer claramente sus límites geográficos. En segundo lugar, no hubo nada equivalente a la traumática occidentalización de Rusia por Pedro el Grande en la adición selectiva y dirigida de preceptos de la Ilustración a la cultura política ibérica que se inició en la época borbónica e impidió enfrentamientos tan dramáticos como los que se produjeron en Rusia entre occidentalizantes y eslavófilos, o entre burgueses y socialistas o entre racionalistas y nihilistas. En tercer lugar, en Iberoamérica no existía el *narodnichestvo*, la fe en los campesinos y peones agrícolas que compartían en Rusia *naródniki* religiosos (como Dostoievski, Tolstoi y los eslavófilos) o irreligiosos revolucionarios (como Herzen, Bakunin y los *naródniki* socialistas de la década de los setenta). Mientras que la *intelligentsia* rusa se sentía culpable ante un pueblo que para ella representaba el núcleo de la nacionalidad, los pensadores iberoamericanos asumieron la misión histórica tutelar de 'incorporar' a grupos desposeídos de etnicidad distinta a una cultura occidental de definición algo incierta. El 'problema' de indios, afroamericanos y descamisados sólo tendría formulaciones políticas vigorosas en el siglo XX. Por último, tal como Iberoamérica carecía de la tradición 'socialista' que invocaban los *naródniki* rusos, también su cultura política carecía del elemento autocrático y embrionariamente totalitario que en el caso ruso pudo conformar en la década de los ochenta las aspiraciones socialistas para producir –fatalmente, según parece visto desde la perspectiva de hoy– el desenlace de 1917" (Morse, *Espejo*, 1982, pp. 129-130). En relación con este tema y la "producción" de un marxismo latinoamericano por parte de Mariátegui véase Aricó, "Marxismo", 1985, pp. 72-91, y en la misma publicación el artículo de Faletto, "Populismo", 1985, pp. 61-71.

toda identidad necesita de una "imagen fundamental anclada en el fondo de su historia anterior", dice Debray un poco antes]; la presencia constante o intermitente de los movimientos nacional-democráticos (que representan precisamente la alianza de la burguesía con las masas populares agrarias) durante todo este periodo; el alto grado de organización institucional, ideológica o política de numerosas burguesías latinoamericanas (la chilena, por ejemplo, o aun, en un estilo más tradicional, la colombiana). El carácter netamente –y desde largo tiempo atrás– capitalista del desarrollo económico, el nivel social y cultural medio...[30]

Independientemente de las precisiones y correcciones que nos merezcan cada una de estas determinaciones, es evidente que todas ellas apuntan al reconocimiento del hecho de que toda la aventura de América se perfila como la expresión y prolongación de ese gigantesco proyecto de modernización que se abre en Europa con las guerras religiosas. A su vez, la conquista violenta de la independencia política profundizó aceleradamente un proceso de occidentalización de las formas políticas, económicas y sociales bajo las que se produjo la construcción de los Estados nacionales. Y sin embargo, las anomalías del proyecto nos remiten a determinaciones que resultan oscuras en la teoría y duramente resistentes en la práctica. Más allá de las explicaciones de tipo estructural o económico (y las teorías del subdesarrollo o de la dependencia, de innegable raíz marxista, apelan preferentemente a ellas) está el hecho cierto de un proceso de occidentalización cuyo impulso no estaba vinculado estrechamente a un desarrollo económico local, sino que era un reflejo del desarrollo internacional que, como dice Gramsci, "manda a la periferia sus corrientes ideológicas". En estas condiciones, es lógico que sea el Estado quien produzca y organice el desarrollo de una sociedad capitalista a partir de las débiles y gelatinosas clases protomodernas existentes y de un escaso mercado restringido en su mayor parte a las ciudades costeras. Se entiende además que la imposición de una forma organizativa desde la cúspide, revestida de la racionalidad legitimante de una burocracia (intelectuales) cuya función es precisamente la de "poner el Estado como un absoluto", haya encontrado la resistencia y la oposición de

[30] Debray, *Critica*, 1976, p. 45.

los movimientos populares. El iluminismo proyectivo de las elites modernizadoras debió enfrentarse a las continuas manifestaciones, por lo general locales y espontáneas, de un anticapitalismo permeado por una fuerte identificación con formas tradicionales de socialización y elementos de una cultura de contrarreforma.[31]

El resultado fue un proceso que, en general, se distingue por aquellos rasgos incluidos en el concepto de revolución pasiva, como fórmula que expresa la ausencia aun alveolar de una presencia autónoma de las masas populares, por una parte, y por la otra, que el desarrollo "se ha verificado como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico, elemental, inorgánico de las masas populares", a través de "restauraciones que han acogido una cierta parte de las exigencias de abajo, por tanto 'restauraciones progresistas' o 'revoluciones-restauraciones' o incluso 'revoluciones pasivas'".[32] Indudablemente, la adopción de Gramsci por el pensamiento social latinoamericano está vinculada al hecho de que las peculiaridades nacionales de los países de nuestra región encuentran en sus sugerencias teóricas, en sus conceptos fundamentales y en su método de indagación, la posibilidad de ser universalizados en un criterio de interpretación más general que incluya la singularidad latinoamericana en una tipología más acorde con la realidad de las formaciones estatales.

En una de sus notas Gramsci se pregunta por las condiciones de "universalidad" de un principio teórico. Su respuesta insiste en la necesidad de que él aparezca como una expresión originaria de la realidad concreta a la que se lo incorpora; no puede ser por tanto el punto de partida de la investigación, sino su punto de conclusión, y para este caso bien vale la pena recordar la diferencia que Marx establecía entre método de investigación y método de exposición. Respecto a este problema metodológico debe siempre regir el principio de que

> las ideas no nacen de otras ideas, que las filosofías no son generadas por otras filosofías, sino que son expresión siempre renovada del desarrollo histórico real. La unidad de la historia, lo que los

[31] Sobre la voluntad "proyectiva" de las elites occidentalizantes no puede dejar de consultarse el deslumbrante análisis que hace Halperin Donghi en *Proyecto*, 1980. Pero sobre este tema la bibliografía es abundantísima.

[32] Gramsci, *Cuadernos*, 1979, t. 4, p. 205.

> idealistas llaman unidad del espíritu, no es un supuesto sino una continua realización progresiva. Igualdad de realidad efectiva determina identidad de pensamiento y no viceversa.

En este principio metodológico establecido por Gramsci en una de sus notas de *Pasado y presente* se han basado investigadores que reconociendo la importancia que tiene en su reflexión la categoría de "revolución pasiva" han tratado de aplicarla a casos nacionales concretos como los de México, Brasil, Argentina o Bolivia.[33]

Se han señalado las limitaciones de categorías usuales a la tradición marxista-leninista como la de "revolución democrático-burguesa" o de "liberación nacional" según el modelo jacobino. El supuesto implícito en ellas es que de no producirse tal revolución no hay posibilidad alguna de que en un país *dependiente* pueda darse un desarrollo capitalista completo. En realidad, el condicionante previo de país "dependiente" convertía de hecho el razonamiento en tautológico. Puesto que si una determinada posibilidad es excluida al comienzo de una prueba lógica, resulta por completo natural que desaparezca al final. A partir de estas visiones ideológicas de la realidad se potenciaba, evidentemente, una perspectiva neopopulista del derrumbe por imposibilidad del capitalismo que cegaba la capacidad de observar lo que estaba cambiando, las metamorfosis concretas del capitalismo realmente existente. El caso de Brasil, como lo recuerda Coutinho, desmiente esta tradición en cuanto muestra que puede darse una modernización capitalista sin que el latifundio precapitalista y la dependencia respecto del imperialismo sean obstáculos insalvables.

[33] Además de las obras sobre Gramsci escritas en América Latina y que son ya numerosas, hay que mencionar el libro de Kanoussi y Mena dedicado específicamente al concepto gramsciano: *Revolución*, 1985. En cuanto a los textos que analizan aspectos de la historia de las naciones latinoamericanas a la luz de la categoría gramsciana de "revolución pasiva" suman una cantidad tal que desbordan la posibilidad de enumerarlos en una nota que sólo se propone indicar algunas perspectivas de análisis. Señalo algunas a las que tuve acceso y que aún no he citado: Ansaldi, *Burguesía*; Nogueira, *Desventuras*, 1984; Werneck, *Liberalismo*, 1976; Zabaleta, *Nacional*, 1986; Coutinho, "Categorie", 1985, pp. 35-55 (publicado en español por la revista mexicana *Cuadernos Políticos* y, con algunos cortes, en *La Ciudad Futura*, núm. 6, 1987); los artículos de Portantiero ("Gramsci"); Calderón ("Camino"); Aricó ("Gramsci"); Ansaldi ("Gramsci"), y Coutinho ("Nueva") publicados en *La Ciudad Futura*, núm. 6, 1987.

> Por una parte, de manera gradual y "desde arriba", la gran propiedad latifundista se ha transformado en una gran empresa agraria capitalista; por la otra, con la internacionalización del mercado interno, la participación del capital extranjero ha contribuido a reforzar la conversión del Brasil en un país industrial moderno, con un alto índice de urbanización y una estructura social compleja [...] La transformación capitalista se ha producido gracias al acuerdo entre los estratos de las clases económicamente dominantes, con exclusión de las fuerzas populares y la utilización permanente de los aparatos represivos y de intervención económica del Estado. En este sentido, todas las opciones concretas que debía tomar Brasil, directa o indirectamente vinculadas a la transición al capitalismo (desde la independencia política hasta el golpe de 1964, pasando por la proclamación de la república y la revolución de 1930), encontraron una solución "desde arriba", o sea elitista y antipopular.[34]

Aunque Coutinho tiende a pensar que la noción leninista de "vía prusiana" está en condiciones de constituir una clave interpretativa para este proceso de transformación desde arriba, no deja de subrayar sin embargo que los

> intentos recientes de aplicar a Brasil el concepto de "vía prusiana" se integran casi siempre con la noción gramsciana de "revolución pasiva". En la medida en que este concepto, así como los demás conceptos gramscianos, *remarca fuertemente el momento superestructural, sobre todo el momento político, superando así las tendencias economicistas* ha resultado de inestimable utilidad para contribuir a detectar y analizar la vía brasileña al capitalismo, una vía en la que el Estado ha desempeñado a menudo el papel de protagonista principal.[35]

[34] Coutinho, "Nueva", 1987, p. 15.

[35] Coutinho, "Categorie", 1985, p. 39. El autor incluye a pie de página los nombres de algunos especialistas que en los últimos años analizaron aspectos de la historia de Brasil a la luz de la categoría de "vía prusiana". Todos ellos, excepto uno, integran dicha categoría con la gramsciana de "revolución pasiva". Según Coutinho, esta integración no ha ocurrido por "casualidad", sino por la convicción de que la primera resultaba insuficiente para entender "plenamente" una realidad que requería de la "integración" de la segunda para poder ser aferrada. Tengo la impresión de que esta forma de plantear el problema aplasta la potencialidad analítica de la categoría gramsciana

De tal modo, y la ejemplificación que ofrece Coutinho es convincente, el concepto de revolución pasiva muestra ser un valioso criterio de interpretación no sólo de la evolución histórica de Brasil, sino también de todo el proceso de transición del país a la modernidad capitalista. De las características de esta evolución se derivan algunas consecuencias que a su vez reactúan consolidando una dinámica en la que han predominado las formas dictatoriales de dominio a expensas de las formas hegemónicas y en las que el transformismo constituye una práctica política habitual de las clases dominantes. A la luz de estas categorizaciones gramscianas es posible encarar de manera crítica la problemática del populismo en la forma específica nacional que tuvo en Brasil, aunque también en las formas históricamente diferenciadas que tuvo en América Latina este fenómeno tan difícil de aferrar conceptualmente.

---

al reducirla a una suerte de coronamiento *superestructural* de un modelo factible de ser aplicado a ciertas realidades latinoamericanas. Existe ya una amplia bibliografía dedicada a señalar los errores metodológicos y de concepción teórica implícitos en un esquema interpretativo que enfatizó desmedidamente el grado de desarrollo capitalista en el campo ruso y que tuvo peligrosas consecuencias políticas tanto antes como después de la revolución de octubre. Para el caso de América Latina, la utilización de la categoría leniniana suponía la aceptación del modo de producción como elemento central y organizador del análisis y la idea de transición al capitalismo como estructurante de la interpretación histórica de los países. Desde esta perspectiva, la realidad latinoamericana era en definitiva asimilada a una realidad "clásica". En contra de esta posición, que sigue contando aún hoy con fuerte predicamento entre los historiadores marxistas, han surgido otras que intentan demostrar que la utilización indiscriminada de la categoría de "vía prusiana", para explicar la evolución de la agricultura en América Latina, obstaculizó la posibilidad de hacer *historia* de este problema, es decir, de reconstruir el funcionamiento normal de las estructuras agrarias y a partir de esto ofrecer un marco teórico y metodológico más adherente a la realidad de las formaciones sociales decimonónicas. Véase, al respecto, entre otros, el reciente trabajo de Bellingeri y Montalvo, "Lenin", 1982, pp. 15-29.

Así planteadas las cosas, y admitiendo que las aventuras y las desventuras de la categoría de "vía prusiana" en América Latina resultan de la indebida aplicación de esquemas abstractos a una realidad no clásica, se ponen claramente en evidencia las virtudes de una categoría como la de revolución pasiva, que supone un previo reconocimiento del terreno nacional, es decir, un examen exhaustivo y problematizador de realidades nacionales específicas. Un examen, por lo demás, que como el mismo Coutinho indica, "está ya haciéndose, y que, en sus mejores resultados, no ha sido ajeno a la inspiración y al estímulo de Antonio Gramsci" (véase su *Introducción*, 1986, p. 169).

4

Ya hacia fines de los setenta Pizzorno advirtió sagazmente la asincronía entre el debate político-intelectual italiano, y más en general europeo, y el que se daba en América Latina. En el *Post-scriptum* al texto de su comunicación al coloquio de Cagliari, y haciendo de algún modo suyas las conclusiones del debate provocado por la aparición del libro de Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, reconoció que el problema de la hipótesis nacional-popular estaba clausurado políticamente en Italia. Más aún, coincidió plenamente con el juicio negativo sobre los efectos del gramscismo en la política y en la cultura de la izquierda de los años cincuenta, pero no dejaba de preguntarse si en Gramsci no había otra cosa que la utilizada en los años cincuenta. Aunque el concepto de "nacional-popular" hubiera sido probablemente dañoso como línea política de la izquierda italiana de la segunda posguerra,[36] cabía la pre-

[36] Pero el debate de fines de los sesenta ¿no se fundaba en la hipótesis teórica de una inagotable capacidad expansiva de la racionalización capitalista que los hechos han desmentido? De hacerse en el presente, un debate como el provocado por el libro de Asor Rosa recorrería indudablemente otros carriles. Asistimos a un redescubrimiento de la nación en el debate cultural europeo de los últimos años, que está vinculado, como no podía ser de otro modo, a los umbrales críticos en que ha colocado a los pueblos la expansión planetaria del modelo americano –del "americanismo" diría Gramsci. Si es verdad que el fenómeno central de las sociedades de posguerra está representado hoy por la crisis del principio tradicional de autoridad, no es posible dejar de lado al analizar este fenómeno el papel cumplido por la "progresiva desnacionalización de las fuentes antropológico-culturales" o, dicho de otro modo, por la cancelación del pasado que provocan la generalización planetaria de la tecnología y la expansión inaudita de los medios de comunicación de masa. Sería difícil negar que en el presente "la crisis irrefrenable de los patrimonios culturales recibidos –si no producida, ciertamente acelerada al extremo por los *mass media*– se manifiesta del modo más evidente en la relación cada vez más tenue, deshilachada y el final inconsistente, que todas las civilizaciones y los pueblos de la tierra tienen hoy con el propio pasado [...] De esta cabal 'muerte del pasado', de este empobrecimiento de la herencia vital de la tradición, dan prueba en las cuatro últimas décadas sobre todo las sociedades occidentales" (Loggia, *Mondo*, 1982, p. 410; citado por Accame, *Socialismo*, 1983, p. 163).

Frente a los procesos de corporativización y de feudalización de las sociedades que derivan de la naturaleza propia de la planetarización capitalista, que al redescubrimiento del tema de la nación, lejos de ser un anacronismo expresa la necesidad de las comunidades de afrontar, a través de la reconquista de un sentido, un futuro cargado de interrogantes e incertidumbres. No es por azar, en consecuencia, que sea éste un tema que preocupe siempre más a la izquierda socialista. Puesto que si en épocas

gunta de si era un concepto útil para comprender cierta fase de los movimientos de masas en los países periféricos o en vías de desarrollo. "No por nada [agregaba Pizzorno] este concepto es utilizado tan

pasadas la afirmación de una síntesis nacional contra los residuos de la fragmentación feudal fue una tarea propia de las monarquías nacionales y después de la burguesía, la tarea de defender la colectividad contra una reedición moderna de la feudalización del mundo no puede corresponder a otras fuerzas que a aquellas que apuntan a desarmar, revertir o transformar este mecanismo de planetarización. "En su lógica posmoderna [anota Accame] la revalorización de la idea nacional se convierte en fundamento esencial de cualquier programa serio de reforma de las instituciones democráticas y en sentido dinámico y eficientista. Cualquier nueva implantación de ingeniería institucional y política que se intente introducir para mejorar la tasa de gobernabilidad del sistema sería un mecanismo sin alma si no estuviera en condiciones de referirse a una colectividad que se ha vuelto consiente de los valores, del patrimonio histórico-cultural, de la misma transmisión genética a través de la cual los hombres son llamados a obrar en común y a construir un mañana no estrechamente limitado a la perspectiva de cada individuo o de grupos de presión intermedios" (Accame, *Socialismo*, 1983, p. 166).

Una izquierda socialista que aspire a colocarse a la altura de los problemas del presente, no puede ni debe reexaminar la categoría de nación con la mirada vuelta hacia el pasado, pues sería ésta una forma de recaer en una visión organicista y totalizante que, en realidad, es ajena a su patrimonio de ideas. ¿No es la inercia de la tradición la que empuja a las masas a la pasividad, al plegamiento molecular, a la inevitabilidad de lo dado? Reconstruir el concepto de nación exige, por lo tanto, descomponer una tradición sabiendo que esta tarea es posible porque la propia tradición es heterodoxa y contradictoria en sus componentes y, como nos lo recordó Mariátegui, "se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética". La tradición tiene siempre un aspecto ideal, fecundo como fermento o impulso del progreso o superación, y un aspecto empírico que la refleja sin contenerla esencialmente. La tarea de los socialistas, en consecuencia, no puede ser negarla sino refundirla, encarnando la voluntad de la sociedad de "vivir renovándose y superándose incesantemente". Ésta es la posición que sustenta el autor de los *7 ensayos* en un artículo que siempre es útil recordar: "Heterodoxia de la tradición". La conclusión que de aquí extrae permite despejar el equívoco que el pensamiento de derecha proyecta sobre la izquierda, cuando la acusan de renegar o repudiar en bloque a la tradición: "Los verdaderos revolucionarios no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas [...] No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo sólo con el tradicionalismo. Los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento y su decadencia." Mariátegui, *Peruanicemos*, 1970, pp. 117 y 119. Pero sobre el tema véase también el artículo que le sigue, "Tradición", 1970, pp. 121-123.

profusamente en América Latina para describir un tipo de movimientos políticos dentro del cual podemos comprender [con todas sus variaciones específicas] el peronismo, el varguismo, el aprismo y otros."[37]

Se ha señalado y con razón que la categoría de nacional-popular tiene un papel central en el pensamiento de Gramsci en la medida que remite al problema general de las relaciones entre intelectuales y pueblo y de sus consecuencias en términos de la constitución de la nación y de la transformación socialista. Se relaciona con el examen que efectúa de la evolución histórica italiana y la ausencia de una profunda revolución popular capaz de superar, a través de la formación de una voluntad nacional, un distanciamiento secular entre elites y pueblo-nación. Si la formación del Estado moderno en Italia fue el resultado de un proceso de revolución pasiva es porque la subversión esporádica, elemental, desorganizada de las masas populares, que ha obligado a las clases dominantes a asumir en parte sus exigencias, no encontró en las clases subalternas un cauce organizativo en condiciones de impulsar una iniciativa popular unitaria. Y la ausencia de un movimiento político y social que cumpliera esta finalidad se vincula esencialmente, según el análisis de Gramsci, a la función cosmopolita desempeñada por los intelectuales italianos "que están alejados del pueblo, es decir de la nación, y que en cambio se encuentran ligados a una tradición de casta que nunca ha sido rota por un fuerte movimiento político nacional-popular desde abajo". Se entiende así por qué en la conceptualización gramsciana, el rechazo de la revolución pasiva como "programa" supone una exploración de signo contrario: un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional que permita determinar la existencia presente o futura de "una antítesis vigoroso y que ponga en acción todas sus posibilidades de explicación intransigentemente".[38] Desde este punto de vista, se puede afirmar que el problema de Gramsci, a diferencia de otros marxistas, fue en definitiva encontrar una teoría que desde un comienzo pudiera vincularse en la sociedad civil a las fuerzas capaces de llevarla a su realización. Lo cual explica que sea siempre una misma preocupación la que vincule todas sus reflexiones y que él haya sido el único en considerarla como el punto de arranque de la teoría política marxista: ¿Cuándo puede decirse que existen las

[37] Pizzorno, "Método", 1978, pp. 62-63.
[38] Gramsci, *Quaderni*, 1975, p. 1827.

condiciones para que pueda suscitarse y desarrollarse una voluntad colectiva nacional-popular?

Ya en un artículo de 1917, Gramsci recuerda a Kipling, quien en uno de los relatos del *Libro de la selva* cuenta cómo a una orden de la reina Victoria todo el complejo aparato administrativo y militar inglés en la India se mueve al unísono. Frente a un hindú que se maravilla de esta perfección organizativa, el inglés le responde: "Porque ustedes no saben hacer otro tanto, son ustedes nuestros súbditos". Desde ese momento en adelante, el hilo rojo que recorrerá todo el pensamiento de Gramsci será una sola y misma preocupación: cómo lograr una organización del mundo popular subalterno que esté en condiciones de estructurar, no sobre la base de la fuerza, sino sobre el consenso, una voluntad nacional-popular capaz de enfrentarse con éxito a la hegemonía de las clases dominantes. La respuesta a esta pregunta lo habrá de conducir a un sorprendente –e inédito en el marxismo– trabajo de reconocimiento de los diferentes estratos de la historia y de la sociedad italiana, comenzando por el de las clases subalternas, para el que su formación de filólogo y su condición de sardo fueron tal vez elementos invalorables para que pudiera remontarse luego hasta el análisis de las formas modernas del Estado.

El realismo esencialmente cultural de Gramsci tenía la virtud, frente a una concepción de la acción transformadora que exageraba las dimensiones economicistas y a la vez hiperpoliticistas, de colocar el problema de la nación como el campo necesariamente obligado del proyecto hegemónico. De la nación entendida en su significado más amplio: nación como

> historia, cultura, psicología, estratificaciones seculares de capas, tradiciones intelectual, moral y religiosa, hábitos, costumbres, lenguaje, formas literarias y civiles; nación como un conjunto inseparable de componentes dentro de los cuales las fuerzas portantes de la sociedad moderna, el capital y el trabajo, se mueven buscando dominarlo y hacerlo propio, porque sin el dominio sobre este conjunto [que es, por lo demás, la historia] no se remonta de la pura presencia económica a una verdadera hegemonía y a una plena función política de gobierno.[39]

[39] Asor, *Intellettuali*, 1973, pp. 546-547, pero sobre el tema conviene leer íntegramente las dos últimas notas del trabajo que citamos en las pp. 545-588.

¿Quién podría negar la estrecha vinculación de esta perspectiva de análisis con la situación de América Latina? Ni una clase dominante autónoma, ni un Estado fuerte en condiciones de asumir con la plenitud de sus atributos la constitución nacional. Esta fue, pero aún no ha dejado de ser, la condición general de los países latinoamericanos –con todas sus diferencias específicas– a los que más de siglo y medio de vida independiente no les ha permitido conquistar su estabilidad política, la normalización de su vida económica, el enraizamiento profundo en la conciencia popular de sus instituciones representativas, la moralización de sus costumbres civiles, la democratización de su espíritu público. El destino de estos pueblos, su plena realización como comunidad nacional, continúa siendo como cuando nacieron un proyecto por realizar; una esperanza instalada en un horizonte cada vez más incierto frente a un pasado que parece condenarlos a la inestabilidad. Pero estando así las cosas y eclipsada la confianza en una solución que se demostró ilusoria, porque pretendió resolver en la cúspide lo que la sociedad no estuvo en condiciones de crear, es lógico que las miradas de quienes se interrogaban por las razones de una derrota se volvieran sobre aquel que 50 años antes arrancó de las mismas preguntas.

La crisis del compromiso populista no dio lugar a la esperada expansión de movimientos revolucionarios en América Latina sino una cascada de golpes de Estado que imponen en los países de mayor gravitación del continente una experiencia de nuevo tipo signada por una violencia sistemática al servicio de un orden programáticamente autoritario y excluyente. La destrucción violenta de un tejido cultural históricamente constituido provocó una modificación sustancial de las condiciones del trabajo intelectual y una suerte de continentalización de la *intelligentsia* que tuvo consecuencias notables sobre el debate político-intelectual en América del Sur. Como apunta Lechner en una inteligente reconstrucción de los cambios producidos en el campo intelectual de la región, la dramática alteración de la vida cotidiana que los golpes portaron consigo y el exilio interior o exterior en que fue colocada la intelectualidad de izquierda o aun democrática tuvieron un efecto corrosivo de las viejas certidumbres y una actitud de apertura intelectual que posibilitó una "nueva densidad del debate basada en un mayor contacto interregional, una mayor disciplina académica y una mayor responsabilidad política". Los golpes militares

desmitificaron el espejismo revolucionario e hicieron estallar ese marxismo dogmatizado de los sesenta. "De un modo cruel y muchas veces traumático acontece una 'crisis de paradigma' con un efecto benéfico empero: la ampliación del horizonte cultural y la confrontación con obras antes desdeñadas o ignoradas."[40]

Éstas son las condiciones materiales y espirituales que ayudan a explicar la recepción masiva de Gramsci que se produce desde mediados de los setenta y que no ha dejado de incrementarse no obstante la introducción de otras lecturas. Precisamente la crisis de paradigma posibilita ciertos fenómenos de eclecticismo en los que Gramsci va de la mano de otros pensadores como Weber o Foucault y forma parte de combinaciones sincréticas en las que cualquier pretensión de "gramscismo" queda invalidada. No obstante todo aquello de sumisión a la moda que estas operaciones intelectuales arrastran consigo, no deja de ser un fenómeno beneficioso que se abandone la exégesis o las tentativas de aplicar una teoría preconstituida y se busque, a través de elementos teóricos que provienen de distintas matrices, dar cuenta de realidades nacionales diferenciadas. Porque fue sólo a partir del reconocimiento de la complejidad irreductible de esas realidades como pudo crearse un terreno propicio para la difusión de una perspectiva marxista que tenía la virtud de colocar el análisis diferenciado de los procesos y el reconocimiento del terreno nacional como el punto de arranque de sus elaboraciones teóricas y políticas.

El resultado ha sido un cambio radical en la funcionalidad del marxismo y, más en particular, del uso que se hace de Marx en el debate intelectual. Y hasta podría hablarse de un proceso de verdadera secularización de una concepción que entre nosotros fue apropiada como un referente ideal con la solidez de un dogma incontrovertible. Si en los años sesenta el pensamiento de Gramsci aparecía en realidad como un "corrector" del discurso leninista, hoy podríamos afirmar que entra todo entero en un marxismo en reformulación, en el que están fuertemente cuestionados sus elementos religiosos. Las ideas de Gramsci forman parte de una propuesta más general de renovación de la

[40] Lechner, "Revolución", 1986, pp. 33-35. Sobre el mismo tema del descubrimiento de la democracia y la ampliación del pensamiento de la izquierda véase el exhaustivo análisis que hace Barros, "Izquierda", 1986, pp. 27-60, y la extensa bibliografía que el autor comenta.

cultura política de la izquierda socialista, que aspira a restituirle su capacidad perdida de dar cuenta de fenómenos reales de la sociedad y que arranque, por lo tanto, de las experiencias, tradiciones y luchas concretas de una pluralidad de sujetos para los cuales tienen una significación concreta los ideales de libertad y de igualdad que defiende el socialismo. Desde esta perspectiva, que concibe al socialismo como un movimiento interno al proceso mismo de constitución de los sujetos políticos y que pugna por llevar a la práctica los valores de autonomía y de autoconstitución que lo definen como corriente ideal, el marxismo puede seguir cumpliendo una función propulsiva en la medida que esté en condiciones de poner permanentemente a prueba sus hipótesis fundamentales. Esta convicción es la que lleva a algunos a caracterizar de "posmarxista" la forma particular en la que su instrumental analítico y sus elementos teóricos son utilizados en los debates intelectuales en América del Sur, a diferencia, tal vez, de lo que ocurre en México y en América Central.

> Las críticas de Laclau y Nun contra el reduccionismo [anota Lechner], o los análisis históricos sobre el denominado "desencuentro entre América Latina y Marx" y los avatares del "marxismo latinoamericano" son una especie de ajuste de cuentas con los "marxismos" y simultáneamente intentos de actualizar esa tradición como *punto de partida* para pensar la transformación democrática de la sociedad.[41]

Y no deja de ser lamentable que todos estos esfuerzos por renovar un patrimonio ideal que en su utilización ideológica y política dejó de tener capacidad proyectiva, hayan quedado reducidos al ámbito intelectual sin encontrar el suficiente eco en los partidos de izquierda. Porque si aun en tales organizaciones la crítica de las experiencias históricas del socialismo real y el cuestionamiento de las pretensiones de recomposición organicista desde la cúspide de un partido, las ha llevado a plantearse problemas para los cuales tenían respuestas a la

[41] Lechner, "Revolución", 1986, p. 34. El autor se refiere aquí a los siguientes textos: Laclau, *Política*, 1978; Nun, "Otro", 1983; Aricó, *Marx*, 1980, y *Mariátegui*, 1978; Portantiero, "Socialismo", 1982; Moulián, *Democracia*, 1983; Franco, *Marxismo*, 1981.

meramente ideológicas –el de la democracia política, por ejemplo–, sigue siendo una limitación grave de su accionar político una visión puramente instrumentalista del Estado y de su relación con la sociedad. Visión, claro está, que sigue encontrando en el reduccionismo marxista su fuente ideológica de sustentación. La pretensión de mantener unidos democracia y socialismo supone en la práctica política la lucha por construir un orden social y político en el que la conflictualidad permanente de la sociedad encuentre formas de resolución que favorezcan su democratización sin generar su ingobernabilidad. La tarea inmediata, entonces, no puede ser otra que "el desarrollo de formas alternativas de cultura, organización y lucha que pongan en entredicho las normas y las jerarquías institucionalizadas y, por consiguiente, contribuyan a la formación de unos sujetos populares dotados de la autonomía y voluntad para participar plenamente en la vida pública".[42] Y sin embargo, una izquierda moderna que se rehúse al uso acrítico de la idea y de la propuesta de participación como un talismán que cura todos los males, no puede dejar de plantearse el problema de que siendo la democratización desde abajo una forma eficaz de actividad popular, *es o puede ser* una amenaza presente o potencial para la estabilidad de las instituciones democráticas si no se incluye en alguna forma de voluntad colectiva. Alguien dijo que la crisis de la filosofía de la historia –y que involucra, sería impropio negarlo, la perspectiva marxista– muestra que detrás del déficit de consenso activo que hoy preocupa a la democracia política, existe el problema de una reconstrucción de sentido. En realidad, ningún orden social es posible si la pregunta por el sentido no se instala de manera explícita o latente en el terreno fértil, pero a la vez peligroso, de las aspiraciones y de los deseos reprimidos. Pero ponerse de cara a estos problemas, y no veo cómo el socialismo como ideal y como movimiento podría eludirlos si quiere ser algo más que un sueño estéril, es reconocer la pertinencia, también para nosotros, de los grandes temas que se planteó Gramsci trabajando y pensando "para la eternidad".

[42] Barros, "Izquierda", 1986, p. 52. En realidad, el autor, en el parágrafo de su trabajo del que tomamos la cita ("¿Una alternativa democrática radical a la democracia burguesa?", en pp. 50-58 del artículo) está enseñando la posición de lo que califica "tercera tendencia intelectual" entre los que incluye a un conjunto de intelectuales de filiación gramsciana, o en los que es evidente su frecuentación, que tienen en común "el llamamiento a una renovación de la izquierda".

> De acuerdo con esto [señala con acierto Barros] los temas gramscianos de la "reforma intelectual y moral", la "crítica del sentido común", la "hegemonía" y la construcción de una "voluntad nacional-popular" proporciona la materia prima para elaborar una alternativa democrática o una democracia limitada. Aquí la democracia, entendida como la praxis activa de las clases subalternas, surge como algo inseparable del proceso de autoconstitución de los sujetos populares históricos y del socialismo concebido como una ampliación y una profundización del control democrático sobre la existencia social.[43]

Es alrededor de estos temas que la frecuentación de los textos de Gramsci, hoy posibles de ser leídos en su entramado original a partir de la edición en español de los *Cuadernos de la cárcel*, publicada por Era, demuestra ser fructífera para encarar los complejísimos procesos de democratización de la región y pensar al mismo tiempo proyectos alternativos de transformación, en una perspectiva genérica de socialismo. Si la categoría de revolución pasiva había permitido una carac-

[43] Barros, "Izquierda", 1986, p. 42. Sin embargo, este autor critica la forma en que estos temas han sido recuperados por los teóricos. La crítica del reduccionismo, dice Barros, los ha llevado "a la conversión a una teoría democrática de la acción, disfrazada de hegemonía, a expensas de una teoría social capaz de iluminar las limitaciones de la acción social" (p. 54). En su opinión se ha recuperado la teología de la emancipación de Gramsci, pero no su "historicismo absoluto", con la consecuencia de que aquellas cuestiones que resultan esenciales para la apropiación de Gramsci en América Latina "son escamoteadas". ¿Cuáles son esas cuestiones? El autor las enuncia así: "¿pueden ser disociados los conceptos de 'hegemonía' y 'voluntad nacional popular' de las condiciones sociohistóricas concretas en las que fueron elaborados? Y, además, ¿se puede adoptar como relativamente inequívoca la afirmación de Gramsci de que la hegemonía sólo puede plantearse en relación con las 'clases fundamentales' en las sociedades con bajos niveles de integración intersectorial, bolsas de producción capitalista intensiva controlada por oligopolios locales y transnacionales y una clase obrera industrial relativamente pequeña que está sumamente diversificada y estratificada por las diferencias salariales? Añádase la fragmentación social y política de las otras clases sociales, la intensa penetración de las orientaciones consumistas y la concentración y ubicuidad de las formas de cultura de masas, y la tarea parece era imposible de abordar." No hay dudas de que Barros tiene razón en señalar estas cuestiones irresueltas como decisivas para la configuración de una alternativa democrática socialista en la región, o en algunos de sus países. Pero hay que reconocer que son precisamente tales cuestiones las que hoy preocupan a teóricos e intelectuales socialistas que asumen con responsabilidad el hecho de transitar terrenos que no conocen y con instrumentos conceptuales que deben ser reformulados.

terización más acertada de los procesos de modernización capitalista y de las nuevas formas que asumía la "revolución burguesa en los países dependientes", según la controvertida fórmula usada por Fernando H. Cardoso en 1973,[44] la categoría de nacional-popular posibilitaba, a su vez, ver el mismo fenómeno desde el costado de la llamadas "clases subalternas" y de los efectos que sobre ésta tenía la descomposición y derrumbe del estado de compromiso populista. Es interesante recordar que esta designación para referirse a las clases populares de sociedades preindustriales, y que es de estricta raíz gramsciana, entra en el lenguaje de las ciencias sociales latinoamericanas ya desde los primeros años sesenta y su uso se generaliza con la expansión de los estudios dedicados a las culturas populares. Como ha recordado recientemente el historiador marxista Eric J. Hobsbawm, quien como ningún otro contribuyó a hacer conocer las ideas de Gramsci al respecto, desde éste en adelante

> la historia y el estudio del mundo de las clases subalternas se han convertido en uno de los sectores de la historiografía en más rápido crecimiento y expansión. Y es un campo cultivado no sólo por marxistas o por considerable número de aquellos que, con razón, se pueden definir populistas de izquierda, sino también de historiadores de otras ideologías [...] Hoy sería muy difícil, si no imposible,

[44] Véase Cardoso, "Clases", 1977, pp. 206-237. La fórmula de Cardoso, próxima a la ya mencionada de Fernandes, intentaba dar cuenta de una revolución desde arriba, de una revolución pasiva. Se oponía, por lo tanto, a la concepción habitual de la izquierda de "una revolución burguesa, democrático-liberal, que además de incidir sobre el orden social postulaba una transformación del orden político, creando la democracia liberal, pertenece no al pasado sino a la historia de formaciones sociales que no se constituyeron de forma analógica en los países de economía dependiente. La expectativa de que la industrialización y la urbanización abrirían paso a la etapa democrático-burguesa está basada en una analogía anacrónica e indebida" (p. 234). El tema motivó una extensa y a veces ríspida controversia y una notable respuesta de Cardoso, "E pur si muove" (pp. 401-413) en la que insiste en dos afirmaciones centrales de su posición: 1) que existe una posibilidad de dinamismo en las economías capitalistas dependientes en los países que se están industrializando bajo control del capital monopólico internacional; 2) que esa forma de industrialización no involucra la realización, en los países dependientes industriales, de las reformas y tareas históricas que se suelen atribuir a la acción de las burguesías europeas en la fase de la revolución democrático-industrial. Elementos ambos que, en las caracterizaciones de Gramsci, fijan las condiciones de una "revolución pasiva".

> discutir de problemas de cultura popular sin aproximarnos mayormente en Gramsci, o sin hacer un uso más explícito de sus ideas, tal como, según Burke, lo han hecho E. P. Thompson y Raymond Williams.[45]

El rescubrimiento del mundo de las clases subalternas no sólo estimuló la expansión de toda una nueva corriente en la investigación historiográfica, sino que salió al encuentro de una vía crucis del marxismo en América Latina derivado de sus limitaciones para expandirse entre las clases populares. Las consecuencias fueron de decisiva importancia para poder plantear de un modo nuevo el viejo y complejo problema del populismo latinoamericano. Y si bien las razones de este cambio de mirada sobre la sociedad reconocían motivaciones políticas evidentísimas, como fueron la crisis del estado de compromiso populista, la expansión de la revolución cubana bajo la forma de guerrillas rurales y la erosión de la cultura comunista, es verdad también que pudo tener efectos positivos en términos de conocimiento de la realidad porque permitió a la teoría sacudirse el corsé de escolasticismo que la aprisionaban y recoger las adquisiciones de la crítica social que tanto fuera como dentro de la perspectiva marxista se desarrolló en América Latina desde los años veinte.

No es necesario abundar en el hecho de que la categoría de la nacional-popular entró a formar parte del lenguaje político de la región no por la vía del marxismo, sino por la crítica de éste. En realidad, fue monopolizada de manera casi exclusiva por las corrientes ideológicas populistas y derivaba de matrices ideológicas y culturales diferenciadas. Si en el caso del aprismo eran tributarias del marxismo, leído en clave latinoamericana, en el de otros fenómenos de populismo,

[45] Hobsbawm, "Capire", 1987, p. 23. Además, recordemos el ensayo rico en ideas y en problemas que Hobsbawm escribió en 1962 para la revista italiana *Societa* y que en español lo reprodujo ya en 1963 *Pasado y Presente*: "Estudio", 1963, pp. 158-167. Pienso que el ensayo de Hobsbawm, y la publicación en español de *Rebeldes primitivos*, cumplieron entre nosotros un activísimo papel impulsor de los estudios sobre movimientos sociales. Recuerdo que fue esta preocupación la que nos llevó en la editorial Siglo XXI, de Argentina, que se acababa de fundar en 1969, a iniciar una amplísima colección de "Historia de los movimientos sociales", que luego continuó el mismo sello editorial en España, y de la que un entusiasta impulsor de estos temas, Enrique Tandeter, fue el alma máter.

como el caso concreto del peronismo, resultaban ajenos a éste y más próximos al nacionalismo de masas protagonizado por el fascismo mussoliniano de la primera época. La experiencia peronista es un ejemplo emblemático de las dificultades que tuvieron las corrientes ideológicas vinculadas al marxismo para dar cuenta de un fenómeno "original" y al que interpretaron remitiéndolo a sus matrices ideológicas. Desde esta perspectiva, el populismo y el nacionalismo popular en general fueron condenados como formas de falsa conciencia y de manipulación política en lugar de ser vistos como experiencias autoconstitutivas de los trabajadores y de otros sectores populistas.[46]

Después de Rusia, América Latina es la gran patria del populismo. Fértil en experiencias políticas de este tipo, es también un extensísimo laboratorio donde se procesan las más variadas teorías sobre procesos históricos nacionalmente diferenciados, pero a los que una genérica impronta populista los comunica y les otorga rasgos que se suponen comunes. Como se ha señalado, la utilización ampliamente generalizada del término coexiste con una extrema diversidad en la caracterización e interpretación de lo que el término designaría. En cada momento puede ser una ideología, un movimiento, un conjunto de partidos o directamente un régimen político, o también un tipo de acción política que combina en distintas formas los elementos ideológicos, políticos, organizativos, y que puede o no transformarse en un régimen político.[47] Lo que me interesa destacar es que frente a un esquema interpretativo -generalmente compartido- que hace de ellos fenómenos emergentes en aquellas fases históricas de transición desde una economía predominantemente agrícola a una economía industrial y desde un sistema político con participación restringida a otro con participación amplia, han surgido nuevas interpretaciones que replantean la cuestión y lo hacen desde enfoques que se nutren de una frecuentación estrecha con el pensamiento de Gramsci. Tal es el caso de los trabajos de Ernesto Laclau, referidos ya no sólo a la caracterización

[46] Sobre este tema véanse los trabajos de Portantiero, "Nacional", 1981, pp. 230-250 y en colaboración con Ipola, "Nacional", 1981, pp. 7-18, además de los antes mencionados.

[47] Véase sobre el tema del populismo latinoamericano la voz del mismo título que se incluye en el *Diccionario* dirigido por Bobbio y Mateucci, 1982, pp. 1288-1294, y en el que se comentan con cierta extensión las propuestas teóricas de Ernesto Laclau al respecto. Además, la obra de Ipola, *Ideología*, 1982.

del fenómeno populista, sino también a la categoría gramsciana de "hegemonía" y a sus reformulaciones como principio estratégico y metodológico de una nueva concepción de la democracia.[48]

La resistencia a aceptar la contraposición que el discurso democrático liberal insiste en establecer entre hegemonía y democracia conduce a profundizar toda la problemática en un sentido que va más allá del propio Gramsci, pero que se niega sin embargo a quitarle a aquélla su espesor teórico y político. La problemática de la hegemonía, en consecuencia, no es incorporada como una doctrina apta para la solución de todos los problemas de nuestro tiempo, sino como un conjunto de instrumentos metodológicos y estratégicos que "proporcionan las bases teóricas de un nuevo modo de análisis de lo social".[49] Así considerada, puede contribuir a dar una respuesta positiva a la pregunta que Liliana de Riz y Emilio de Ipola se plantearon en su intervención en el Seminario de Morelia de 1980, dedicado como ya dije a poner a prueba la potencialidad crítica de la perspectiva de Gramsci para el análisis de las alternativas políticas en la región.

¿Es posible una lectura de los procesos políticos latinoamericanos contemporáneos a la luz de la problemática gramsciana de la hegemonía? Para ambos autores, no sólo era posible, sino también necesaria en la medida en que podía "contribuir a ver mejor nuestros problemas, a esclarecer el porqué de nuestros muchos fracasos así como también de nuestros avances, a orientarnos en la elaboración de proyectos de transformación social y de alternativas políticas positivas y viables".[50] Pero para que esta lectura pudiera abrirse paso era necesario encarar un vasto trabajo de reconstrucción teórica y política que debía poner en cuestión hasta el lugar mismo desde el cual se pensaban los problemas. Porque la incapacidad de los modelos políticos e intelectuales para dar cuenta de la realidad social concreta no podía ser atribuida, como casi siempre se hizo, a la sola ceguera de los intelectuales, a su condición de *intelligentsia* que flotaba en el aire. La propia condición intelectual era también parte integrante de la materialidad concreta de los procesos de constitución en aquellas sociedades que, respecto a las de desarrollo capitalista clásico, resultaban ser "más opacas". Y

[48] Se pueden ver, entre otros, *Política*, 1978, y "Tesis", 1985, pp. 19-44.
[49] Riz e Ipola, "Acerca", 1985, p. 69.
[50] *Ibid.*, p. 45.

esta mayor opacidad denota los inevitables efectos de distanciamiento o entre las condiciones de producción y las de reproducción social que acaban confiriendo "un amplio grado de autonomía a los procesos intelectuales e ideológicos en general".[51] Esto explica el papel sobredeterminante de la ideología sobre la práctica intelectual y política y da cuenta de las raíces propias, diferenciadas, del "cosmopolitismo" típico de los intelectuales latinoamericanos. Contra lo que con tanta virulencia e incomprensión denunciaron las corrientes afines al nacionalismo cultural, el cosmopolitismo no era tanto un problema de ideas, ni un fenómeno exclusivo de las urbes portuarias europeizadas; era, en realidad, un problema de función. Por eso sus críticas eran exteriores y recaían finalmente sobre ellos mismos, porque también ellos cumplían en la sociedad una función equivalente a la que criticaban en los otros. El hecho de que frente al iluminismo europeizante de éstos antepusieran un historicismo que tenía en esencia el mismo origen, importaba poco para una sociedad en la que el significado real de las luchas sociales permanecía extraño al discurso.

Frente a estos obstáculos objetivos con que se enfrenta la producción intelectual en América Latina, y que como es lógico refuerzan la inorganicidad de las relaciones entre intelectuales y movimientos sociales, se comprende por qué las condiciones eran extremadamente favorables para la difusión de un pensamiento que, como el de Gramsci, sostenía el enriquecimiento y la formulación de una nueva posición de la propia teoría marxista en el sentido de una teoría de los intelectuales. La centralidad estratégica de la teoría de la hegemonía, que es el punto donde se entrecruzan las categorías fundamentales que él construyó en su angustiante viaje en torno de "la formación del espíritu público en Italia", involucra necesariamente la centralidad analítica de la cuestión de los intelectuales, de la cuestión "política" de los intelectuales. Desentrañar esta cuestión significa mostrar el modo en el que las clases o grupos dominantes organizan toda la trama de las relaciones entre gobernantes y gobernados para poder dar cuenta luego de las formas particulares del Estado. Pero es obvio que una operación teórica y política de tal envergadura requiere de un vasto y laborioso trabajo de reconocimiento de la realidad distinto al que caracterizó a las elites intelectuales de izquierda.

[51] *Ibid.*, p. 60.

Encarar este proyecto de refundación teórica y política de la izquierda socialista supone nutrirse de una tradición distinta, que ya en su propia génesis estuvo más allá del octubre ruso y que cuenta en su favor con la capacidad intrínseca de admitir muchas otras direcciones de pensamiento que constituyen la trama del conocimiento del presente. En este preciso sentido creo que la difusión de las ideas de Gramsci y el tipo de lectura al que sus escritos están siendo sometidos por las corrientes intelectuales más preocupadas por la terrenalidad cultural y política de las ideas, abre la posibilidad de instalar en el centro de las reflexiones sobre el mundo contemporáneo "un nuevo modo de análisis de las realidades sociales latinoamericanas *desde* el marxismo".[52] Y digo posibilidad para remarcar el hecho de que únicamente puede convertirse en realidad a condición, claro está, de no embalsamar su pensamiento, de ser capaz de trabajar con él, desde él y más allá de él para aferrar situaciones que siempre habrán de escapársenos, porque para lograrlo plenamente es preciso traspasar ese umbral crítico donde el concepto cede finalmente su lugar a la práctica transformadora.

5

Se ha señalado, no sin algo de exageración, que el primer contacto de América Latina con Gramsci ocurrió ya en los años veinte y fue a través del pensador revolucionario peruano José Carlos Mariátegui. En sentido estricto, las referencias sobre el comunista italiano son tan escasas y genéricas en los escritos del peruano que de ningún modo permiten hablar de conocimiento directo y mucho menos de contacto personal alguno. Frente a los que quisieran poder establecer una relación de filiación directa, bien vale la pena recordar que por esos años Gramsci era casi un desconocido hasta para los propios italianos. Y si de su figura de dirigente y luego de preso político se tenía algún recuerdo, muy pocos podían decir algo de su estatura de teórico y creador intelectual. Más aun, tengo la impresión de que Mariátegui pudo conocer más de Gramsci a través de la relectura de su admirado Piero Gobetti una vez de regreso a Lima, que de sus impresiones de la vida

[52] *Ibid.*, p. 61.

intelectual y política italiana en los años de su residencia en Europa (1920-1923).

El problema se presenta, sin embargo, porque es posible establecer un cierto parentesco, y hasta coincidencias sugestivas, entre los discursos de ambos sin que la común remisión al leninismo sea suficiente para explicar este hecho singular. Y no porque resulte imposible encontrar en uno y en el otro la impronta de los sucesos de octubre y las elaboraciones teóricas fundamentales de Lenin, sino porque ambos evidencian ser productores de un cierto tipo de marxismo –no reductible al leninismo– cuya vocación es radicarse en realidades nacionales que se admiten como específicas, y expresarse en una práctica teórica y política diferenciada. A esta motivación fundamental deben ser agregadas otras, aun de biografías personales y de itinerario intelectual, que aproximan de manera sorprendente a ambas figuras y que las convierten, entre nosotros, en una suerte de vasos comunicantes en una reflexión más general sobre las notas distintas del marxismo latinoamericano. Una evoca irresistiblemente a la otra, de un modo tal que si en Perú el reavivamiento del debate en torno a Mariátegui hizo irrumpir la figura de Gramsci, en el resto de América Latina, en cambio, es muy posible que haya sido la difusión del pensamiento del autor de los *Cuadernos de la cárcel* la que contribuyera decisivamente a *redescubrir* a Mariátegui.

Es un hecho admitido por los investigadores peruanos el vínculo de retroalimentación que aquí menciono y que se torna evidente cuando las diversas corrientes interpretativas del pensamiento de Mariátegui rompe con el provincianismo con que hasta entonces se lo había considerado y sitúan sus escritos y su evolución intelectual en una vasta perspectiva cultural y política internacional. Su encuentro con el leninismo y la experiencia del movimiento comunista deja así de tener el valor de principio omnicomprensivo que oscurecía la problematicidad intrínseca a sus elaboraciones, y adquieren un relieve particular su experiencia italiana, la profunda simpatía que mantuvo por Piero Gobetti –"uno de los espíritus con los cuales siento mayor afinidad"– y la adhesión entusiasta y constante a ciertas ideas de George Sorel. Precisamente a aquellas que atrajeron a Gramsci y le permitieron concebir el movimiento socialista como constructor de un bloque histórico capaz de animar una reforma intelectual y moral de la sociedad. A partir de las coincidencias que se pueden encontrar entre ellos "resul-

ta siempre provechoso –dice Guibal– leer y comprender a Mariátegui a partir de enfoques gramscianos al mismo tiempo que el conocimiento del Amauta puede ayudarnos a percibir mejor la vigencia y la fecundidad de los planteamientos de la filosofía de la praxis".[53]

Lo que no resulta tan evidente, sin embargo, es hasta dónde la proyección latinoamericana de la figura de Mariátegui, con todo lo que ésta conlleva de conocimiento puntual más que de reverenciamiento sacro, es tributario de la difusión de Gramsci. No es mi intención negar la gravitación que tuvo para el redescubrimiento de Mariátegui la publicación de sus obras completas por sus herederos, en particular la labor de Javier Mariátegui en favor de la creación de una verdadera trama intelectual no sólo peruana, sino también continental e internacional, dedicada al estudio de su obra. Ni tampoco la masa impresionante de libros, folletos y artículos que desde hace varias décadas difunden en el Perú el pensamiento mariateguiano. Pero tengo la sospecha de que la "insularidad" en que por motivos ideológicos y políticos estuvo encerrada la figura del Amauta sólo pudo ser rota en América Latina –y no en todas partes; en Brasil es todavía un hecho reciente– merced al efecto erosionante sobre una tradición firmemente constituida que tuvo el conocimiento de Gramsci. Ya he señalado en otras partes de este libro las circunstancias políticas y culturales que facilitaron los procesos de crítica y autocrítica del discurso tradicional de la izquierda, pero no deberíamos olvidar que el ajuste de cuentas con las formas que adquirió el marxismo en nuestra región se nutrió fundamentalmente de Gramsci y también de Mariátegui para llevar adelante una tentativa de actualización.

En este sentido, y como un caso verdaderamente ilustrativo, no puedo dejar de recordar los trabajos pioneros de Robert Paris. En el prefacio a la edición en español de su libro sobre Mariátegui rememora brevemente la historia de esa obra; una historia, en verdad, que lleva consigo las marcas evidentes del vínculo intelectual entre ambos pen-

[53] Guibal, *Gramsci*, 1981; en especial el anexo dedicado a "Mariátegui, ¿un Gramsci peruano?", pp. 339-350. Entre otros varios testimonios que dan cuenta de esta aproximación recuerdo el de Roncagliolo: "A nosotros, peruanos, puede interesarnos Gramsci por una razón adicional: piensa y actúa desde, y en, la Italia en que José Carlos Mariátegui hizo su mejor aprendizaje. El conocimiento de Gramsci servirá siempre para una más íntegra comprensión de Mariátegui." Roncagliolo, "Gramsci", 1980, p. 120.

sadores que no puede dejar de establecer quien pretenda reconstruir la formación intelectual y moral del peruano.

> Se trata [decía Paris en 1980] de un texto que tiene ya más de diez años [...] Originalmente [esto era en abril de 1964] se trataba de llevar adelante una investigación bastante limitada [...] sobre la experiencia italiana de José Carlos Mariátegui. En esa época trabajaba sobre Gramsci con vistas a una tesis, había publicado un libro sobre la historia del fascismo en Italia y diversos artículos sobre Gramsci, el marxismo y otras cuestiones de este tenor, y pertenecía al comité de redacción de una revista [*Partisans*] que acababa de publicar la primera traducción francesa de un texto de Mariátegui... Ruggiero Romano [de quien jamás se recalcará suficientemente cuánto ha hecho por el conocimiento de Mariátegui en Francia y en Italia] no tuvo demasiado trabajo en convencerme acerca del interés de ese proyecto de investigación, que muy rápidamente se reveló extremadamente atractivo y que me condujo no sólo a desbordar el marco del proyecto inicial y a ampliar mis investigaciones al conjunto de la obra de Mariátegui, sino también, guiado por este último, a embarcarme en otros estudios sobre América Latina. Dicho rápidamente, terminé por abandonar mi tesis sobre Gramsci y, el 21 de abril de 1970, defendí una tesis en historia titulada "La formación ideológica de José Carlos Mariátegui". Ésta es la tesis que aquí presento.[54]

Los trabajos de Paris marcaron una perspectiva de búsqueda que fue seguida por un conjunto de investigadores y ensayistas latinoamericanos, de filiación gramsciana o asiduos lectores de sus escritos, y que constituyeron un verdadero centro de irradiación a toda la región de las ideas del autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Y no fue por azar que desde ese sitio privilegiado del exilio intelectual en que se convirtió México desde los años setenta, se pu-

[54] Paris, *Formación*, 1981, p. 7. Sobre la vinculación entre Mariátegui y Gramsci a través de Piero Gobetti –ese croceano de izquierda en filosofía y en política, el teórico de la revolución liberal y el mílite de *L'Ordine Nuovo*, como lo bautizó el peruano– véase específicamente el cap. IV, pp. 154-175. Esta aproximación ya había sido planteada años antes por el propio Paris en "José", 1966, pp. 194-200.

diera organizar en Culiacán, con el auspicio de la Universidad Autónoma de Sinaloa, el primer coloquio internacional sobre "Mariátegui y la Revolución Latinoamericana" en abril de 1980.

Falta aún esa obra amplia y medulosa que encare la reconstrucción de lo que no puedo menos que considerar "el encuentro afortunado" en la posteridad de dos pensadores que en su tiempo no llegaron a conocerse, aunque Mariátegui supiera de la existencia de Gramsci, y que presentan para nosotros paralelismos y coincidencias deslumbrantes. Pero ahora, a diferencia de lo que ocurría en los años sesenta, los materiales necesarios están allí, al alcance de la mano de quien se proponga hacerlo.[55] Tengo la convicción de que un estudio semejante arrojaría muchas luces ya no sólo sobre el perfil político e intelectual de ambos, sino también –lo cual es todavía más importante– sobre la naturaleza propia y las notas distintivas de un marxismo latinoamericano cuya producción constituyó el proyecto que su muerte prematura impidió a Mariátegui consumar.

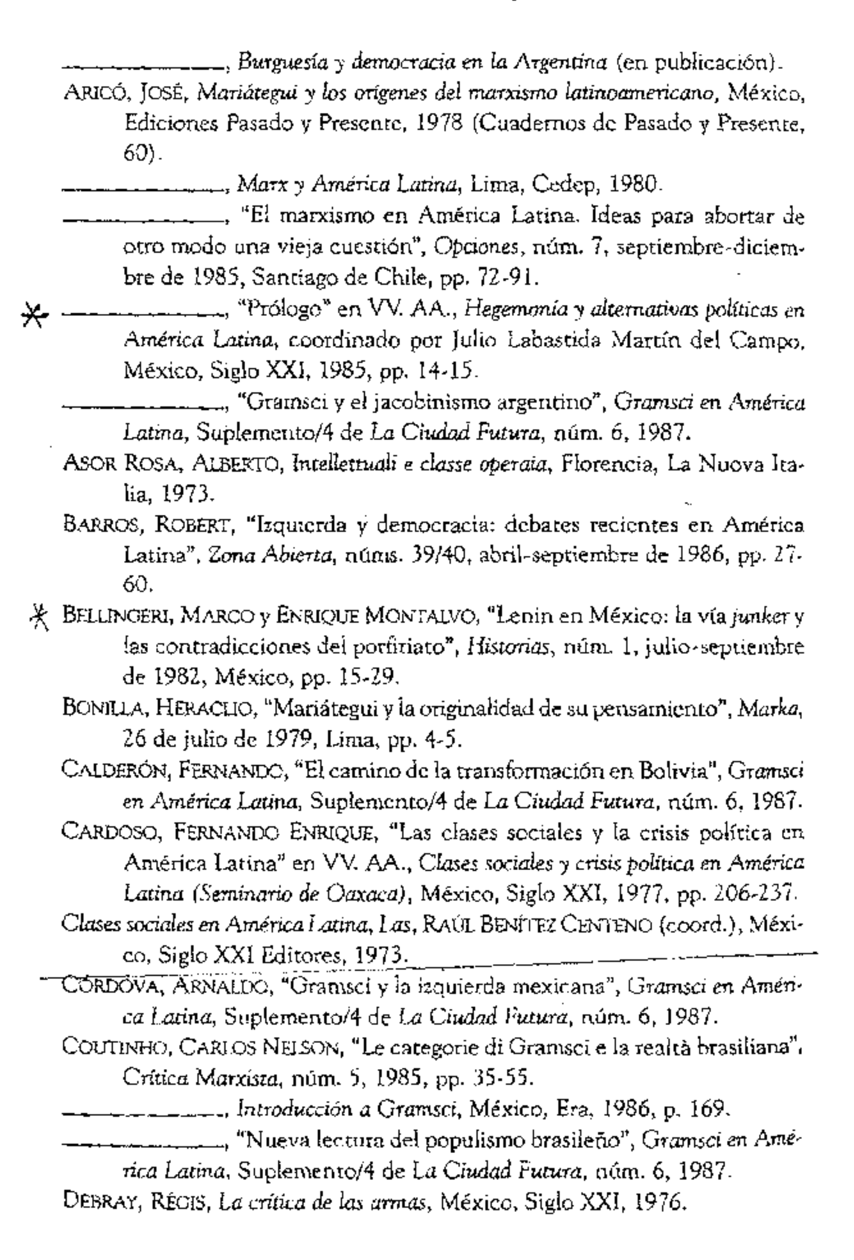
BIBLOGRAFÍA

ACCAME, GIANO, *Socialismo tricolore*, Milán, Editorial Nuova, 1983.

ANDERSON, PERRY, *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

ANSALDI, WALDO, "Gramsci para historiadores", *Gramsci en América Latina*, Suplemento/4 de *La Ciudad Futura*, núm. 6, 1987.

[55] Indudablemente el trabajo fundamental sigue siendo el ensayo de Robert Paris presentado como ponencia en el coloquio de Culiacán y publicado luego como artículo ("Mariátegui", 1983, pp. 31-54). El autor, según sus palabras, intenta allí "aplicar –e incidentalmente verificar– la categoría gramsciana de 'traducibilidad', a fin de desarrollar, a través de un estudio de caso, lo que designamos como una aproximación contrastante". Precisamente porque está instalado en el terreno hermenéutico que posibilita establecer las condiciones de un procedimiento de comparación o más bien, de contrastación, este trabajo de Paris debería ser el punto de arranque para una elaboración del tema. Con perspectivas diferentes y más bien de modo enunciativo, el problema ha sido planteado también en otros trabajos de los que enumeramos algunos: Lévano, "Gramsci", 1969, pp. 66-68; Núñez, *Experiencia*, 1978, pp. 26-29; Delogu, "Introduzione", 1973, pp. IX-LXXII; Aricó, "Introducción" en *Mariátegui*, 1978, pp. XI-LVI; Melis, "Mariátegui", 1978, pp. 201-225 (el original en italiano es de 1967); Bonilla, "Mariátegui", 1979, pp. 4-5; Ibáñez, "Gramsci", pp. 35-46; López, "Mariátegui", pp. 18-19 y 24. A los cuales habría que añadir los de Guibal, Roncagliolo y Paris mencionados en las citas anteriores.



______________, *Burguesía y democracia en la Argentina* (en publicación).

ARICÓ, JOSÉ, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1978 (Cuadernos de Pasado y Presente, 60).

______________, *Marx y América Latina*, Lima, Cedep, 1980.

______________, "El marxismo en América Latina. Ideas para abortar de otro modo una vieja cuestión", *Opciones*, núm. 7, septiembre-diciembre de 1985, Santiago de Chile, pp. 72-91.

______________, "Prólogo" en VV. AA., *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, coordinado por Julio Labastida Martín del Campo, México, Siglo XXI, 1985, pp. 14-15.

______________, "Gramsci y el jacobinismo argentino", *Gramsci en América Latina*, Suplemento/4 de *La Ciudad Futura*, núm. 6, 1987.

ASOR ROSA, ALBERTO, *Intellettuali e classe operaia*, Florencia, La Nuova Italia, 1973.

BARROS, ROBERT, "Izquierda y democracia: debates recientes en América Latina", *Zona Abierta*, núms. 39/40, abril-septiembre de 1986, pp. 27-60.

BELLINGERI, MARCO y ENRIQUE MONTALVO, "Lenin en México: la vía *junker* y las contradicciones del porfiriato", *Historias*, núm. 1, julio-septiembre de 1982, México, pp. 15-29.

BONILLA, HERACLIO, "Mariátegui y la originalidad de su pensamiento", *Marka*, 26 de julio de 1979, Lima, pp. 4-5.

CALDERÓN, FERNANDO, "El camino de la transformación en Bolivia", *Gramsci en América Latina*, Suplemento/4 de *La Ciudad Futura*, núm. 6, 1987.

CARDOSO, FERNANDO ENRIQUE, "Las clases sociales y la crisis política en América Latina" en VV. AA., *Clases sociales y crisis política en América Latina (Seminario de Oaxaca)*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 206-237.

Clases sociales en América Latina, Las, RAÚL BENÍTEZ CENTENO (coord.), México, Siglo XXI Editores, 1973.

CÓRDOVA, ARNALDO, "Gramsci y la izquierda mexicana", *Gramsci en América Latina*, Suplemento/4 de *La Ciudad Futura*, núm. 6, 1987.

COUTINHO, CARLOS NELSON, "Le categorie di Gramsci e la realtà brasiliana", *Critica Marxista*, núm. 5, 1985, pp. 35-55.

______________, *Introducción a Gramsci*, México, Era, 1986, p. 169.

______________, "Nueva lectura del populismo brasileño", *Gramsci en América Latina*, Suplemento/4 de *La Ciudad Futura*, núm. 6, 1987.

DEBRAY, RÉGIS, *La crítica de las armas*, México, Siglo XXI, 1976.

DELOGU, IGNACIO, "Introduzione" en JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, *Lettere dall'Italia e altri scritti*, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. IX-LXXII.

Diccionario de política, NORBERTO BOBBIO y NICOLA MATEUCCI (dirs.), México, Siglo XXI, 1982.

FALETTO, ENZO, "Sobre populismo y socialismo", *Opciones*, núm. 7, septiembre-diciembre de 1985, Santiago de Chile, pp. 61-71.

FERNANDES, FLORESTAN, *La revolución burguesa en Brasil*, México, Siglo XXI Editores, 1978.

FRANCO, CARLOS, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoámericano*, Lima, Cedep, 1981.

GRAMSCI, ANTONIO, *Quaderni del carcere*, Torino, G. Einaudi, 1975.

———, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975.

———, *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1979.

———, "Un examen de la situación italiana" en *Escritos políticos (1917-1933)*, México, Siglo XXI, 2a. ed. modificada, 1981 (Cuadernos de Pasado y Presente, 54).

GUIBAL, FRANCIS, *Gramsci. Filosofía, política, cultura*, Lima, Tarea, 1981.

HALPERIN DONGHI, TULIO, *Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846-1880)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

HIRSCHMAN, ALBERT, *Desarrollo y América Latina. Obstinación por la esperanza*, México, FCE, 1973 (Lecturas del Trimestre Económico, 5).

———, *Desarrollo y América Latina. Obstinación por la esperanza*, México, FCE, 1984.

HOBSBAWM, ERIC J., "Para un estudio de las clases subalternas", *Pasado y Presente*, núms. 2-3, julio-diciembre de 1963, pp. 158-167.

———, "Per capire le classi subalterne", *Rinascita / Il Contemporaneo*, núm. 8, 28 de febrero de 1987.

IBÁÑEZ, ALFONSO, "Gramsci y Mariátegui: la recreación del marxismo revolucionario", *Tarea*, núms. 24-25, pp. 35-46.

ÍPOLA, EMILIO DE, *Ideología y discurso populista*, México, Folios Ediciones, 1982.

KANOUSSI, DORA y JAVIER MENA, *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1985.

LACLAU, ERNESTO, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

———, "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política" en VV. AA., *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, coordinado

por JULIO LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO, México, Siglo XXI, 1985, pp. 19-44.

LECHNER, NORBERT, "De la revolución a la democracia", *La Ciudad Futura*, núm. 2, octubre de 1986.

LÉVANO, CÉSAR, "Gramsci y Mariátegui" en *Regionalismo y centralismo*, Lima, Amauta, 1969.

LOGGIA, ERNESTO DELLA, *Il mondo contemporaneo (1945-1980)*, Bolonia, Il Mulino, 1982.

LÓPEZ, SILESIO, "Mariátegui y la teoría de la hegemonía cultural", *Marka*, núm. 153.

MANGONI, LUISA, "Rivoluzione passiva" en *Antonio Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Roma, Editrice l'Unità, 1987.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, "La tradición nacional" en *Obras completas*, vol. 10, Lima, Amauta, 1970.

————, *Peruanicemos el Perú*, *Obras completas*, Lima, Amauta, 1970, vol. 10.

MELIS, ANTONIO, "Mariátegui, el primer marxista de América" en JOSÉ ARICÓ, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1978, pp. 201-225 (Cuadernos de Pasado y Presente, 60).

MONTALVO, ENRIQUE, *El nacionalismo contra la nación*, México, Grijalbo, 1985.

MOORE, BARRINGTON, JR., *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Barcelona, Península, 1976.

MORSE, RICHARD M., *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982.

MOULIÁN, TOMÁS, *Democracia y socialismo en Chile*, Santiago, FLACSO, 1983.

NOGUEIRA, MARCO AURELIO, *As desventuras do liberalismo: Joaquin Nabuco a Monarquia e a Republica*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

NUN, JOSÉ, "El otro reduccionismo", *Zona Abierta*, núm. 28, 1983, Madrid.

NÚÑEZ, ESTUARDO, *La experiencia europea de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1978.

PARIS, ROBERT, "José Carlos Mariátegui: une bibliographie; quelques problèmes", *Annales*, vol. XXI, núm. 1, enero-febrero de 1966, pp. 194-200.

————, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1981 (Cuadernos de Pasado y Presente, 92).

————, "Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo", *Socialismo y Participación*, núm. 23, septiembre de 1983, Lima, pp. 31-54.

*PAZ, OCTAVIO, *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 1979.

PIZZORNO, ALESSANDRO, "Sobre el método de Marx" en *Gramsci y las ciencias sociales*, México, Pasado y Presente, 1978.

PORTANTIERO, JUAN CARLOS, "Gramsci para latinoamericanos" en C. BUCI-GLUCKSMANN *et al.*, *Gramsci y la política*, coordinado por Carlos Sirvent, México, UNAM, 1980, pp. 29-51.

__________, "Lo nacional-popular y la alternativa democrática en América Latina" en VV. AA., *América Latina 80: democracia y movimiento popular*, Lima, Desco, 1981, pp. 230-250.

__________, *Los usos de Gramsci*, México, Folios Ediciones, 1981.

__________, "Il marxismo latinoamericano" en VV. AA., *Storia del marxismo*, Turín, Einaudi, 1982, tt. 3/2.

__________, "Socialismo y política en América Latina" en NORBERT LECHNER (comp.), *¿Qué significa hacer política?*, Lima, Desco, 1982.

__________, "Gramsci en clave latinoamericana", *Gramsci en América Latina*, Suplemento/4 de *La Ciudad Futura*, núm. 6, 1987.

__________ y EMILIO DE IPOLA, "Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes", *Nueva Sociedad*, núm. 54, 1981, pp. 7-18.

RIZ, LILIANA DE y EMILIO DE IPOLA, "Acerca de la hegemonía como producción histórica (Apuntes para un debate sobre las alternativas políticas en América Latina)" en VV. AA., *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, coordinado por Julio Labastida Martín del Campo, México, Siglo XXI, 1985.

RONCAGLIOLO, RAFAEL, "Gramsci, marxista y nacional", *Qué Hacer*, núm. 3, marzo de 1980, Lima.

SANTARELLI, ENZO, "Introducción" en VV. AA., *Gramsci. Actualidad de su pensamiento y de su lucha*, Roma, Claudio Salemi Tipografo Editore, 1987.

SKOCPOL, THEDA, *Los Estados y las revoluciones sociales*, México, FCE, 1984.

TOURAINE, ALAN, *Las sociedades dependientes. Ensayo sobre América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1978.

TUTINO, SAVERIO, *L'Ottobre cubano. Lineamenti di una storia della revoluzione castrista*, Turín, Einaudi, 1968.

VACCA, GIUSEPPE, "La sinistra europea e il tema dell'egemonia", *Rinascita/Il Contemporaneo*, núm. 2, *Gramsci nel mondo*, 28 de febrero de 1987.

VV. AA., *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, coordinado por Julio Labastida Martín del Campo, México, Siglo XXI, 1985.

WERNECK VIANNA, LUIZ, *Liberalismo e sindicato no Brasil*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

* WOMACK, JOHN, JR., "La economía en la revolución (1910-1920). Historiografía y análisis", *Nexos*, año I, núm. 11, noviembre de 1978, pp. 3-8.

ZABALETA MERCADO, RENÉ, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.

CAMPESINADO Y NACIÓN*

TULIO HALPERIN DONGHI

Es fácil profetizar que las reseñas dedicadas a la obra de Florencia Mallon, *Peasant and Nation. The Making of Post-colonial Mexico and Peru* (Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1995), reconocerán unánimemente que se trata de un libro importante; si no todos estarán de acuerdo con John Tutino cuando proclama que "la nueva historia de América Latina comienza aquí"; no será porque duden de que en efecto *Peasant and Nation* está destinado a marcar un punto de inflexión en el avance de la disciplina, sino a lo sumo porque no están seguros de que en esta obra que, a la vez que busca abrir el camino para una nueva etapa, hace balance de la que –sin necesariamente habérselo propuesto– viene a coronar, no sea acaso en ese balance donde se encuentren sugestiones aún más útiles que las referidas a la que aspira a inaugurar.

La importancia del nuevo libro de Florencia Mallon está ya asegurada por el tema que ha osado afrontar. Historiadora de Perú, campo en el que ingresó triunfalmente en 1983 con su *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*,[1] aborda ahora por vía de com-

* Publicado en *Historia Mexicana*, CEH-COLMEX, núm. 183, enero-marzo de 1997, pp. 503-530.

[1] Mallon, *Defense*, 1983.

paración un problema –se dirá que un enigma– central en la historia moderna de México: cómo y por qué es posible que haya en efecto –y desde no muy tarde en la etapa independiente– una historia política de la nación mexicana (y no tan sólo la de un grupo relativamente minúsculo encaramado en la cima de la sociedad que arrogantemente se identifica con esa nación) cuando no es seguro que la haya aun hoy de la peruana, y hasta hace medio siglo no la hubo de la boliviana. Aquí no se detiene, sin embargo, su audacia: a fin de abordar con conocimiento de causa este ambicioso intento de historia comparativa, la autora emprende un examen sin complacencias de los supuestos teóricos del vasto esfuerzo de renovación historiográfica al que vuelve a ofrecer ahora una contribución decisiva, que se suma a las que ha venido aportando a él por más de una década.

En ambos aspectos, su nuevo libro se aparta de su predecesor, aparentemente cómodo en su marco regional, y abierto no demasiado problemáticamente a muy variadas inspiraciones teóricas e ideológicas, desde las de más de una corriente de la antropología estadunidense, hasta la del Lenin de *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. En lo que por fortuna no se aparta es en el interés apasionado por lo histórico-concreto, que la lleva a hacer del rastreo de fuentes –esa tarea necesaria que muchos llevan adelante pensando en otra cosa– una experiencia de intensidad casi deportiva, y encuentra su premio en su capacidad de ofrecer imágenes ricas hasta el abigarramiento de las complejas realidades sociales e ideológico-culturales que ha reconstruido con minuciosa atención.

¿De qué trata el libro? Resumiendo abusivamente una línea argumental compleja y sutil, digamos que a partir de la exploración de dos procesos de resistencia regional y campesina en el marco de la lucha contra una invasión extranjera (la sierra norte de Puebla durante la intervención francesa en México; la sierra central de Perú –ya explorada en *The Defense of Community*– durante la segunda guerra del Pacífico), y otros dos en que ese contexto pierde mucho de su centralidad (el futuro estado de Morelos en México; Cajamarca en Perú) se trata de aquilatar –como lo anticipa el título– el papel de los campesinos en la formación del Estado nacional. Contra quienes les reconocen uno meramente receptivo de una ideología propuesta –o impuesta– por la burguesía, se los reivindicará como actores en este proceso, y capaces en algunas situaciones privilegiadas de articular un proyecto nacional alternativo al promulgado desde lo alto.

Tanto en México como en Perú, esos proyectos fracasan, pero a través de desenlaces distintos. Sin duda en ambas comarcas esos desenlaces dejan a los subalternos en posición subalterna, pero mientras en México se logra mediante la incorporación selectiva en la agenda del Estado liberal surgido de las guerras de reforma y de la intervención francesa (y de nuevo y aún más marcadamente en la del forjado por la revolución) de fragmentos de la agenda popular (que consagra la incorporación subordinada a ese estado de quienes en un momento se esperaba capaces de imponer una agenda alternativa), en Perú es el resultado de la denegación de toda legitimidad a esa agenda y de exclusión –a menudo violenta– de quienes lo sostienen.

La autora encuentra enigmática esa divergencia entre dos comarcas entre las cuales las semejanzas predominan:

> al abrirse la historia poscolonial de América Latina, México y Perú eran aproximativamente comparables. Habían sido los mayores centros de civilizaciones indígenas precolombinas y del dominio imperial español. Tenían las minas de plata más ricas, las más opulentas elites coloniales, y las poblaciones indígenas más numerosas de toda Hispanoamérica. Ambos países entraron en el llamado periodo nacional en pleno desorden político, y ambos requirieron un buen medio siglo para que los esfuerzos de estabilización política comenzaran a alcanzar efectos. En ambos, además, esas prometedoras primeras tentativas de formación del Estado fueron interrumpidas por invasiones y ocupaciones extranjeras (p. XVII).

Es difícil no preguntarse aquí si con ello no ha venido a hacer más difícil la tarea que se ha fijado, al apartar la mirada de todo lo que desde el momento mismo de la conquista separa la experiencia mexicana de la peruana. Es obvio, sin embargo, que conoce muy bien lo que las diferencia, y si prefiere no tomarlo en cuenta (su promesa de proporcionar en el capítulo I parte de los antecedentes coloniales que hacen al caso la cumplirá sólo de modo muy limitado) es probablemente más bien porque a sus ojos, mientras los antecedentes coloniales son precisamente eso, antecedentes, las alianzas y los conflictos que se desplegaron en torno a las intervenciones extranjeras tanto en México como en Perú son ya los capítulos iniciales de una historia que continúa hasta el presente.

La coherencia que alcanza en la reconstrucción tanto del proceso mexicano como del peruano sugiere que tiene razón en ello. Sólo se le escapa alguna muy leve huella que sugiere que la divergencia que ve consolidada en el desenlace de ambos procesos estaba ya en parte anticipada en el punto de partida. Así, no deja de ser sugestivo que los cuerpos de reclutamiento local y campesino que luchan contra el invasor sean, desde el comienzo, conocidos como "guardias nacionales" en la sierra de Puebla y como "montoneras" en Junín; mientras la primera designación reivindicaba para ellos un lugar legítimo en la estructura institucional de un Estado mexicano que en esa hora crítica sobrevivía sobre todo como una abstracta fuente de legitimidad para quienes quisiesen defenderlo, la segunda los presentaba como el fruto, necesariamente deficiente en orden y estructura, de una iniciativa nacida al margen del aún más fantasmagórico Estado peruano.

Ello no impide que los datos decisivos estén todos ellos presentes en una ceñida exploración de los destinos divergentes de los Estados mexicano y peruano, desde que ambos buscan consolidarse bajo el signo del liberalismo hispanoamericano del tardío ochocientos, proyectada sobre la clave de las relaciones también diferentes que esos Estados establecen con las mayorías campesinas.

Esta reconstrucción, menos simétrica de lo que la autora se había propuesto –en la que México termina pesando más que Perú–, es el fruto de un esfuerzo de doce años por hacer justicia al papel del campesinado en el surgimiento de la nación. Si el esfuerzo ha resultado más prolongado de lo que la autora esperaba se debe en parte a que –incitada a ello por la tensa relación que mantiene con las corrientes ideológicas y epistemológicas bajo cuyo signo ha emprendido esa indagación– iba a hacer implícitamente de ésta, como se ha indicado más arriba, el banco de prueba de la validez y relevancia de aquéllas.

Lo que está en juego en esta exploración sin complacencias es algo más que el fruto de una experiencia individual. En otro escrito que afronta ya muchos de los interrogantes más sistemáticamente explorados en la obra actual, Florencia Mallon se declaraba integrante de una generación marcada por dos "transiciones intelectuales y políticas bastante dramáticas": la primera estimulada por el renacimiento del radicalismo a escala mundial, que la incitó a combinar investigación local con teoría radical y métodos que enfocaban a la "gente común", en la esperanza de "producir complejos estudios de caso que

constituirían un desafío al reduccionismo, al conservadurismo político y a los supuestos imperiales de una etapa previa, intelectualmente más ortodoxa y unificada"; la segunda, que "combinó la crisis de marxismo y socialismo con el renacimiento de la subjetividad presente en el feminismo y el posmodernismo/posestructuralismo".[2]

Se advierte de inmediato que esa experiencia no es la de toda una entera generación de historiadores, sino de una porción de ella acotada por un marco nacional preciso: el de Estados Unidos. En efecto, en Francia o Italia los sesenta no marcaron al renacimiento, sino el comienzo de la crisis de una "teoría radical" que era muy exactamente la del marxismo, y en Gran Bretaña el afloramiento de un radicalismo que, sin renegar de sus vínculos con la tradición marxista, a la vez que la problematizaba, la integraba en un campo ideológico más amplio, en que venía a gravitar, más aun que las contribuciones ideológicas vernáculas, la preferencia por un estilo de abordaje más orientado a captar cada experiencia histórica en lo que tenía de concreto que a instalarla satisfactoriamente en la casilla que le estaba de antemano reservada dentro de un previo enrejado teórico, que E. P. Thompson iba a reivindicar con fiereza frente a las seductoras novedades importadas del continente por Perry Anderson y otros.

Esa raíz en una experiencia nacional precisa se refleja también en otro rasgo generacional que Florencia Mallon subraya menos que la marca que en esa generación de historiadores iban a dejar los dos cataclismos ideológicos arriba evocados: es la definición de su tarea generacional como la de puesta en contacto entre ciertos paradigmas teóricos y ciertas realidades empíricas que se habían mantenido hasta entonces separados. Así ha de presentarse como participante en una

> [...] excursión generacional, dirigida (en sentido a la vez recto y metafórico) hacia el campo, en la cual algunos de los participantes llevaban bajo el brazo el tomo I de *El capital*, y otros *Leer el capital*, mientras otros aun más numerosos viajaban en compañía de E. P. Thompson, E. J. Hobsbawm o Antonio Gramsci, y había aun algunos que buscaban acomodar en sus mochilas todos esos textos y todavía otros más.[3]

[2] Mallon, "Dialogues", 1993, p. 372; Cooper *et al.*, *Confronting*, 1993, p. 371.
[3] Cooper *et al.*, *Confronting*, 1993, p. 371.

Si la empresa de colmar el hiato entre paradigmas teóricos y realidades empíricas ocupa tan decididamente el primer plano, es sin duda porque para los estudiosos estadunidenses las teorías que comenzaban a atraerlos eran aún más ajenas a la esfera de su experiencia, tal como la estaban viviendo en el marco de su específica sociedad nacional, que a las que buscaban esclarecer en esas sociedades más exóticas. Así, no es sorprendente que para ellos la crisis del marxismo se diese casi exclusivamente en el plano de la teoría, y fuese vivida como el derrumbe de una grandiosa estructura de ideas en la que por un momento habían creído encontrar firme fundamento para sus reconstrucciones históricas. No podían ver en ella mucho más que eso en un país en cuyas clases populares, tal como W. Sombart había subrayado ya a comienzos de siglo, el socialismo marxista se había mostrado incapaz de echar raíces, y no se mostraba capaz de ello en medio de la vasta crisis de sociedad abierta con el fin de la prosperidad de la posguerra.

No así para sus colegas y contemporáneos franceses o italianos: para ellos esa crisis era una dimensión del tránsito –que vivían además en su experiencia cotidiana– entre la sociedad industrial y la posindustrial, que estaba provocando el lento agotamiento de la fe colectiva que había puesto a los partidos comunistas muy cerca de realizar su ambición de constituir un entorno total para la vida individual y colectiva de vastos sectores de las clases populares. Y es la misma intimidad entre la crisis de la teoría y la experiencia vivida en el marco de la sociedad nacional la que sin duda subtiende el tono cada vez más nostálgico de algunos de los herederos de E. P. Thompson, que llevan a la historia del movimiento obrero algo de la *pietas* y de las curiosidades anticuarias que suelen florecer, por ejemplo, entre los cultores de la historia de regiones arcaicas.

Ese específico contexto estadunidense sin duda no es ajeno a una actitud que tiende a hacer del paradigma teórico un *deus ex machina* que desde lo alto se superpone a muy variadas realidades empíricas para implantar en ellas un sentido, una actitud que contribuye a explicar también el entusiasmo con que el mundo académico estadunidense iba a recibir en sus sucesivas oleadas los ramalazos de las revoluciones epistemológicas que agitaron el ambiente parisiense durante las últimas décadas: de cada una de ellas se esperaba que proporcionara por fin la *clavis universalis* prometida en vano por la anterior.

Otras peculiaridades de la experiencia nacional estadunidense iban a contribuir también al éxito de estas nuevas perspectivas, ya decididamente posmarxistas; si la visión que fragmentaba al sujeto histórico en una congerie de sujetos rivales pudo conquistar en Estados Unidos el ancho arraigo institucional que no iba a alcanzar en Europa, mucho se debe ello al peculiar equilibrio político que –surgido al disiparse las fugacísimas ilusiones acerca de esa más igualitaria *Great Society* que el presidente Johnson había creído tener al alcance de la mano– iba a perdurar por décadas: admitiendo que las desigualdades sociales se rehusaban a esfumarse, el Estado asumía la función más modesta de ofrecer una muy parcial compensación material y una mucho más generosa compensación simbólica por ellas: la universidad iba a ser uno de los instrumentos utilizados con ese fin.

Durante esta larga etapa, que parece hoy estar llegando a término, las universidades iban en efecto a ofrecer un terreno privilegiado para la afirmación de la autoconsciencia de los grupos desfavorecidos. No se trataba tan sólo, en efecto, de eliminar las barreras que les habían cerrado el acceso a posiciones de autoridad (y para los grupos más duramente golpeados, a la institución misma); quienes eran ahora admitidos lo eran como representantes de esos grupos antes marginados, y se esperaba de ellos que diesen voz a sus perspectivas hasta entonces silenciadas. Se adivina fácilmente hasta qué punto esa reorientación político-institucional contribuiría a promover el avance de las nuevas perspectivas que rehusaban seguir organizando la narración histórica como biografía de un privilegiado sujeto colectivo. Se adivina también qué peligros entrañaba: menos ansiosa de promover el avance del conocimiento que de alcanzar ciertos resultados juzgados socialmente deseables, con criterios que por cierto no tenían nada de revolucionarios, iba a satisfacerse a menudo con el reemplazo del *grand récit* unificado en torno a un héroe colectivo único por una multiplicación de *grandes récits* consagrados a la gloria de esos nuevos subhéroes colectivos en los que debía reconocerse cada uno de los grupos antes marginados, que imitaban fielmente los rasgos más consternantes de la historiografía tradicional.

No es necesario decir que el esfuerzo de Florencia Mallon se inscribe bajo un signo opuesto al de esas dudosas empresas. Pero es difícil creer que la experiencia de vida del historiador no contribuya a definir los intereses que han de inspirar su modo específico de abordar el

pasado; la tentación es entonces grande de postular una cierta conexión entre la centralidad que en *Peasant and Nation* se reconoce a la rivalidad entre discursos (y quizá más aún a la que se asigna dentro de ellos al discurso histórico, orientado a imponer una cierta versión de la pasada ejecutoria de un grupo), y una experiencia de historiadora que se viene desplegando en un contexto en que la lucha por imponer un discurso está tan poco distante de la lucha por éxitos menos simbólicos, que ambas son en rigor una sola.

Al postular esa conexión no se hace sin duda sino formular una conjetura; lo que no es conjetura es que al abordar esa noción, central para sus análisis, que es la de hegemonía –que subraya la complementariedad de coacción y consenso en la consolidación del predominio de un grupo sobre otro–, no sólo se concentra la atención en los aspectos de la construcción discursiva del consenso que se hallan más alejados de la esfera en que la coacción se exhibe en su desnudez, sino –como consecuencia casi inevitable– el violento escorzo impuesto por esta perspectiva quita parte de su relevancia inmediata al compromiso teórico con una noción de hegemonía que subraya el papel que la coacción retiene en ella.

En este punto la perspectiva aquí dominante se separa decididamente de las que parecen estar hoy ganando terreno,[4] y no porque se descrea del papel irremplazable del consenso en la construcción de hegemonía, sino porque se sospecha que ese consenso es más frágil e incompleto de lo que parece a primera vista, y que es la presencia de la coacción –y la conciencia que de ella tienen sus víctimas potenciales– la que lo protege de las consecuencias de su intrínseca flaqueza.

Eso no significa que la imposición de una cierta visión del pasado no tenga un papel importante en la construcción de hegemonía, y que la exploración de las disputas en torno a cuál de esas posibles visiones finalmente ha de imponerse no tenga un lugar legítimo en la indagación del tema, pero sí que, al encarar esa investigación a través de ese tópico preciso, Mallon ha escogido quizá el camino más arduo para alcanzar su meta.

[4] Es la conclusión que parece deducirse, por ejemplo, de la tendencia general de los trabajos reunidos en la admirable colección de estudios que compilaron Joseph y Nugent, *Every*, 1994, que sorprende menos en el prólogo de James C. Scott, que en el de Philip Corrigan y en el epílogo teórico debido a Derek Sayer.

Hasta qué punto lo es se hace evidente cuando se compara su enfoque con el adoptado por Corrigan y Sayer en su libro universalmente admirado que, como es sabido, ha marcado un jalón decisivo a los estudios del tema. En *The Great Arch*,[5] ellos han enfocado el área de máxima intimidad entre coacción y consenso, al examinar la dimensión discursiva de la construcción del Estado a través de uno de los pocos discursos que pueden reivindicar para sí inmediatos efectos coactivos, a saber, el de la ley positiva; su esfuerzo principal se iba a orientar a demostrar cómo la eficacia de ese discurso no se agotaba en esos efectos, y cómo en cambio su progresiva articulación, en nada rectilíneo avance a través de siglos, ofrece el núcleo mismo de la "revolución cultural" cuyo triunfo se apoya en la consolidación de un nuevo consenso.

Si se tolera una metáfora excesivamente mecánica, al concentrar su atención en cambio en el punto de máxima distancia entre coacción y fundación discursiva del consenso, Florencia Mallon afronta la tarea más difícil de mantener en equilibrio dos objetos demasiado remotos, entre los cuales éste corre constante riesgo de romperse en beneficio de uno u otro. Así ocurre en particular en su examen del futuro estado de Morelos: cuando leemos en la página 166 que "durante la década previa [a la intervención francesa y los aldeanos de Morelos y Cuernavaca] habían construido discursos populares, radicales y sofisticados, en torno a nociones de derechos liberales" y que "como reacción [a las demandas fundadas en esos discursos] los liberales en posición de poder elaboraron discursos racistas y de exclusión", la duda se impone de si al elegir esta vía de ingreso al conflicto entre éstos y aquéllos no se pone en primer plano un aspecto ciertamente muy real –y marcado por complejidades y contradicciones que presentan un tentador desafío a la capacidad analítica del historiador– de un proceso en el que, sin embargo, lo esencial ocurre en otra parte. La lectura de las páginas que siguen, y que ofrecen una presentación global de ese conflicto, hará muy poco por disipar esa duda; en ellas el equilibrio parece romperse en la dirección opuesta, y la imagen que proponen del nexo entre la rivalidad de dos discursos, y la que dos niveles sociales dirimen a través de una lucha político-militar, está

[5] Corrigan y Sayer, *Great*, 1985.

muy cerca de establecer un vínculo de causación unilateral en beneficio de esta última.

Se trata sin duda de un ejemplo extremo, y si aquí se le menciona es porque precisamente por eso pueden percibirse también mejor a través de él las consecuencias quizá aún más decisivas de otra distancia: la que la autora establece entre sus intereses teóricos y el que la llevó a indagar el tema preciso de su libro (una actitud cuyas posibles raíces en la experiencia de la generación estadunidense a la que pertenece se ha aludido ya más arriba).

Sin duda fue su interés originario en un tema que no podía ser más específico el que la llevó a abordar esos planteos teóricos, pero al afrontarlos –se ha indicado ya– iba a elevarse por encima de aquel tema, en busca de esclarecer las ambigüedades escondidas en una noción –la de hegemonía– en la que espera encontrar la clave de un fenómeno tan universal en las sociedades humanas como lo es su capacidad de imponer durante la mayor parte del tiempo una casi universal aquiescencia a ordenamientos en todos los cuales, bajo signos en cada caso distintos, los bienes materiales y simbólicos se distribuyen de modo abruptamente desigual.

La contribución que gracias a ello nos proporciona Florencia Mallon no podría ser más necesaria; se ha sugerido ya que uno de sus aportes más importantes es el riguroso balance que viene a ofrecer –quizá sin proponérselo del todo– del esfuerzo de esclarecimiento teórico en el cual se inscribe el suyo propio.

No ha sido ésta para ella una tarea constantemente grata. En particular sus contactos con el posmodernismo y el posestructuralismo le han dejado recuerdos agridulces: nos asegura que el lenguaje y la jerga los encontró prohibitivos, no sólo la lectura, sino más aún la escritura, y algo de esa incomodidad frente a un instrumento expresivo que juzga sin embargo indispensable se refleja sin duda en la rigidez algo formulaica que el lenguaje tomado en préstamo del posestructuralismo conserva a veces bajo su pluma. Ello no impide que su modo de abordar el nexo entre encuadramiento teórico y reconstrucción de un concreto proceso histórico se aleje totalmente del que habitualmente encuentra su expresión en ese lenguaje estereotipado.

En efecto, éste ha alcanzado su cada vez más enrarecido refinamiento de un largo proceso en que la teoría ha venido avanzando en vaso cerrado, en dos direcciones diferentes que tienen en común ha-

cer cada vez más difícil mantener el nexo entre ese supuesto marco teórico y las realidades que era su objetivo nominal enmarcar.

Una de ellas llevaba a introducir una complejidad y refinamiento crecientes del aparato conceptual, mediante un análisis interno de cada uno de los elementos de éste, más bien que mediante cualquier control destinado a cerciorarse de si ese aparato ha aumentado o disminuido con ello su capacidad de dar cuenta de las realidades de nuestro mundo sublunar. La otra combina la búsqueda de un abstracto rigor conceptual con la de un efecto estético: a la oscuridad todavía descifrable que es consecuencia de aquél agrega la menos penetrable del velo de sugerencias, alusiones y elisiones al que concede el primer plano, y con ello reduce al lector al papel de admirador deslumbrado de los elegantes ballets de ideas puestos en escena para su beneficio, en medio de un paisaje de nieblas en el cual ese lector se descubre incapaz de avanzar un solo paso.

Nada de eso ocurre en Florencia Mallon. Si los responsables de esas construcciones tan frágiles en su elegancia parecen seguir consejo del poeta simbolista, *glissez, n'appuyez pas*, siempre útil para quienes patinan sobre hielo delgado, su actitud es precisamente la opuesta: está decidida a poner la máxima presión sobre esos instrumentos de análisis, sometiendo a las pruebas más duras su capacidad de esclarecer los procesos que le interesa estudiar. La honradez intelectual debiera ser un requisito mínimo para quien emprende una tarea intelectual, ese requisito es sin embargo tan frecuentemente ignorado, que el lector se sorprende admirando sobre todo ese rasgo en un análisis que encierra otros rasgos menos obvios e igualmente admirables.

No ha de sorprender que en el botín de esa incursión por la teoría la parte del posestructuralismo sea modesta. De la algo heterogénea tríada de pensadores invocada por la corriente de estudios subalternos –Gramsci, Foucault y Derrida–[6] su inspiración principal proviene (se ha indicado ya) de la noción de hegemonía acuñada por el primero, a la que buscará dotar de mayor precisión al distinguir entre hegemonía como proceso y como desenlace (una distinción quizá menos difícil de captar –y de aceptar como válida– de lo que parece temer la autora,

[6] Véase sobre este punto en Mallon, "Promise", 1994, p. 1493, la mención a los esfuerzos "to extend and rethink, from the perspective of the colonial and postcolonial world, the messages of Antonio Gramsci, Jacques Derrida and Michel Foucault".

que la subraya con una insistencia casi angustiada). A su excursión por el posmodernismo y al posestructuralismo no parece deber en efecto mucho más que una justificación para la exigencia de desconstruir la noción global de clases subalternas, a la que se refleja, por otra parte, una desconfianza sin duda previa a su contacto con esas corrientes frente a la tentación "romántica" de transformar a esas clases en una armoniosa hermandad de iguales, y una firme determinación de explorar las fronteras que también dentro de ellas separan a dominantes y dominados, explotadores y explotados.

¿Hasta qué punto ofrece la perspectiva de Gramsci un fundamento adecuado para el examen de los procesos que a la autora interesa estudiar? Primer descubrimiento: en un aspecto esencial –la presentación del proceso hegemónico como una lucha contra una "contrahegemonía", es decir, contra un proyecto hegemónico alternativo a los propuestos desde la elite y surgido del seno de las clases subalternas– la visión gramsciana postula un rasgo que sólo se descubre inequívocamente en dos de los procesos bajo estudio (no en Morelos, donde lo que parece darse es la oscilación de las clases subalternas entre la aceptación del discurso del liberalismo –ambiguo discurso en que la inspiración del radicalismo suriano deja pronto paso a la del proyecto moderado, tanto más distante de las aspiraciones campesinas– y del conservador del segundo imperio; menos aún en Cajamarca, donde simplemente falta la base social coherente que haría posible la articulación de un proyecto –y por lo tanto de un discurso– contrahegemónico).

Esa discrepancia entre las nociones elaboradas por Gramsci en torno a la hegemonía y las realidades mesoamericanas y andinas no debiera quizá sorprender demasiado. Aunque es posible y legítimo hacer uso de esas nociones en un marco estrictamente teórico, fueron articuladas por Gramsci con vistas a definir una estrategia que ~~permitiese al movimiento~~ comunista alcanzar la victoria en esa guerra de posiciones a la que se había visto reducido debido al fracaso de los ataques frontales que –animado por el éxito alcanzado en Rusia– había lanzado contra el orden vigente en las sociedades tanto más complejas de Europa occidental. En ese contexto tan escasamente académico, la universalidad por lo menos potencial de los proyectos contrahegemónicos se imponía menos como una noción teórica que como un postulado de la razón práctica.

Cuando se examina lo que tienen de peculiar las situaciones en las cuales llega en efecto a articularse un discurso contrahegemónico, una conclusión quizá aún más desazonante parece imponerse: la contrahegemonía sólo se hace presente de modo indudable cuando se transforma en hegemonía, cuando las clases subalternas presentan una estructura jerárquica y desigual que permite el surgimiento dentro de ellas de un sector relativamente privilegiado, y capaz, por lo tanto, de movilizar en torno a un proyecto hegemónico alternativo al resto de esas clases, víctimas sin embargo de las mismas desigualdades que lo benefician. No termina allí el esfuerzo de desconstrucción: si bien dentro de las clases subalternas es todavía posible la articulación de un proyecto y discurso contrahegemónico alternativo al de esas subelites, tampoco éste realizará plenamente el milagro de dar voz a los más desfavorecidos.

Florencia Mallon propone hacer de la noción de hegemonía comunal la que cubra todas esas ambigüedades y contradicciones. Las comunidades rurales, recuerda a sus lectores,

> [...] no fueron nunca totalidades indiferenciadas, sino entidades dinámicas cuyas identidades y líneas de unidad o división estaban siendo constantemente negociadas. Los discursos de género y etnicidad combinaban y entretejían una serie de luchas y transformaciones. Aunque había periodos de mayor cambio y de mayor continuidad, la creación y la transformación de las identidades sociopolíticas asociadas con la comunidad eran parte de un proceso abierto que nunca alcanzó a cerrarse.
>
> Si las entidades comunales aparentemente cerradas al cambio eran construcciones históricamente contingentes, ni el encuentro colonial ni la transición al capitalismo transformaron una *tabula rasa*. Por el contrario, colonialismo, nacionalismo y capitalismo agregan complejidad a un campo discursivo que es ya dinámico y complejo. Nuestro cometido será por lo tanto entender cómo los múltiples discursos de género, raza, etnicidad y –cada vez más– de clase interactuaron y fueron transformados y reconstruidos históricamente, en el contexto de específicas formaciones sociales, y condicionados por las prácticas específicas de los participantes (pp. 11-12).

La insistencia con que se reafirma una sola intuición básica –a través de una cascada de formulaciones que la reiteran desde perspectivas en cada caso levemente distintas– confirma la centralidad que ésta tiene en un modo de concebir el funcionamiento de toda sociedad que gravita decisivamente en el proyecto historiográfico de Mallon.

Cabe preguntarse al mismo tiempo si esa visión tan nítida es capaz de dar orientación precisa a la exploración de los concretos procesos que dan tema a *Peasant and Nation*. Y aquí la respuesta es menos claramente positiva; la ya percibida distancia entre discusión teórica y exploración empírica parece traducirse también en la insuficiencia de las conclusiones teóricas como guía de la indagación histórica concreta, pese a la lucidez con que la autora subraya que es esa indagación la que ofrece el terreno de prueba para aquellas conclusiones.

En efecto, Mallon advierte muy bien que –por justa que sea la conclusión de que ni el encuentro colonial ni la transición al capitalismo transformaron una *tabula rasa*– ella invita de inmediato a preguntarse qué era –en cada uno de los procesos sometidos a examen– eso que no era una *tabula rasa* y en qué consistieron –también en cada uno de ellos– las transformaciones aportadas por el encuentro colonial o la transición al capitalismo.

Pero es precisamente al volverse hacia los procesos concretos cuando la argumentación seguida por Mallon –hasta ahora tan persuasiva– comienza a abrir algunos flancos problemáticos. No por culpa de la autora: pocas veces se ha hecho un esfuerzo más tenaz por recoger aun los materiales más remotamente relevantes, y por traer a la luz todas las riquezas que ellos esconden. Ello no impide que en la conclusión se vea necesitada de reivindicar su derecho a escuchar "las voces murmuradas en las orillas de la multitud sobre todo a través de hipótesis e imaginación" (p. 324). Sin duda es una reivindicación plenamente justificada: es bien sabido que todo estudio sobre las clases subalternas se ve trabado porque una de las consecuencias de su carácter subalterno es la dificultad en que se encuentran de hacerse oír, y el problema se hace aún más grave desde que se advierte que aun esas clases están cruzadas de internas fronteras jerárquicas; es de temer que las voces que no lleguen con menos dificultades sean las de los menos subalternos...

Pero no estoy seguro de que todo el problema provenga de allí. Permítase examinarlo a través de un solo ejemplo en un libro tan rico en

ellos: el de ese Xochiapulco en torno al cual Mallon ha llevado adelante un esfuerzo de exhumación particularmente exitoso de un pasado parcialmente olvidado aun por los herederos de sus protagonistas.

Xochiapulco fue el centro más dinámico del liberalismo radical en la *sierra* de Puebla; movilizados en alianza con el legendario Juan Álvarez durante las guerras de reforma, sus habitantes queman luego el pueblo en desesperada resistencia contra el segundo imperio; decepcionados por la sistemática ingratitud de la república restaurada, que busca sus aliados entre los más moderados liberales del llano, y aun entre los antiguos colaboradores de la intervención, constituyen por fin el núcleo más combativo de los "zacapoaxtlas" (Zacapoaxtla es la capital –conservadora– del distrito en que se encuentra Xochiapulco), que ese 23 de noviembre de 1876, que fue el día inaugural del porfiriato, hacen una breve irrupción triunfal en el centro mismo del escenario de la historia nacional. Ese fue el día –recuerda horrorizado Federico Gamboa– en que "esta buena metrópoli virreinal [...] [vio a] millares y millares de serranos [...] anegarlo todo [...] mal vestidos [...] confundidos los oficiales con 'clases' y soldados [...] [en] inacabable desfile [...] rumor de agua embravecida y suelta que subía, subía sin descanso, venida de montes y sierras".[7]

Más de un siglo más tarde Florencia Mallon vuelve a descubrir en Xochiapulco (con sentimientos muy distintos de los de Gamboa) lo más cercano a una corporización colectiva de "los de abajo"; y no hay duda que esa comunidad tan excepcional ofrece un privilegiado término de referencia para su exploración de las complejidades y ambigüedades de la hegemonía comunal, a la que consagra el capítulo "La construcción conflictuada de la comunidad". A Xochiapulco se refiere explícitamente, en efecto, al postular el surgimiento de una "patriarquía democrática" en el crisol de las luchas victoriosas contra conservadores y austro-belgas, de las que va a surgir un equilibrio nuevo entre el influjo antes dominante de los "pasados", es decir, de quienes han ocupado los cargos más altos tanto dentro de la estructura institucional de la comunidad cuanto en las cofradías, y el de una nueva elite apoyada en sus proezas guerreras, cuyos integrantes, como podía esperarse, no sólo son más jóvenes, sino a menudo ajenos por origen a los linajes económicamente privilegiados que monopolizan esos cargos.

[7] *Diario*, 1977, pp. 87-88.

Esa nueva patriarquía es socialmente más democrática que la oligarquía a la que parcialmente remplaza, pero es todavía excluyente, y no sólo porque no integra a todos los varones: por definición excluye a las mujeres. Y Mallon dedica buena parte de su esfuerzo a entender y hacer entender cómo puede no haber sobrevivido testimonio alguno de resistencia a esa marginación: y encuentra la clave de ese misterio en la división jerárquica de las mujeres a partir de las distintas etapas de su vida matrimonial (solteras, casadas sin hijos, madres de familias que cuentan con residencia separada, y suegras por fin en situación de hacer sufrir a nuevas generaciones femeninas la misma opresión de la que fueron antes víctimas). Apoyada en estudios antropológicos recientes de la montaña de Puebla y Tlaxcala, esta exploración en la que usa con abundancia el derecho a acudir a "la hipótesis y la imaginación" resulta totalmente persuasiva.

Si surge una duda no es por verla usar con tanto tino de ese derecho, sino más bien de que –como lo señala ella misma– "Xochiapulco era un caso particular... su tradición militar liberal usualmente *era* su política comunal" (p. 297). El pasado comunitario de Xochiapulco no podía ser más breve: en 1850 los colonos de las haciendas Xochiapulco y La Manzanilla, propiedad de la familia Salgado, arraigada en Zacapoaxtla, se alzan contra las exigencias crecientes de un propietario ansioso por ampliar en ellas los cultivos de caña de azúcar. Cuando el eco de la revolución de Ayutla llega a la sierra poblana, el alzamiento encuentra eco ampliado en algunos de los barrios ubicados al oriente de la menuda cabecera (no en todos por cierto, otros acentúan su lealtad a ésta en reacción al surgimiento de un centro rival cuyo dinamismo expansivo tienen razones para temer). En 1855, la victoria liberal se traduce en la creación del municipio de Xochiapulco, que –se ha recordado ya– iba a revalidar su derecho a la autonomía y dar nuevo testimonio de su fe liberal con épicas hazañas en los conflictos que siguieron, bajo el liderazgo primero de Manuel Lucas, comerciante nahua de la misma Zacapoaxtla, que había trabajado un tiempo en la hacienda, y luego de su hijo, el general Juan Francisco Lucas, transformado en hacendado por gracia de su boda con una heredera mestiza, y en patriarca de la sierra en el marco del porfiriato.

A primera vista la magistral reconstrucción imaginativa del proceso que llevaría a la consolidación de un equilibrio de influjos, entre el casi ancestral de los "pasados" y el más reciente de los jóvenes pala-

dines del liberalismo, no parece demasiado relevante a la situación de esa comunidad improvisada, que desde su nacimiento se ubica en el centro del conflicto político regional. Pero ¿es seguro que sea así? ¿O es que entre los colonos de las haciendas rebeldes estaba vivo el recuerdo (y quizá no sólo el recuerdo, sino aun algunas de las prácticas) de un pasado no necesariamente demasiado remoto en que habían podido construir allí mismo una tradición comunitaria? Nótese que esta última hipótesis no es demasiado rebuscada: la hacienda ofrece un marbete legal que, como tantos otros, está lejos de cubrir en todas partes las mismas realidades sociales. Pero buscaremos en vano respuesta a esta pregunta; quizá la autora no tenía manera de descubrirla a partir de los documentos disponibles; más inquietante sería que no hubiese creído necesario formular la pregunta.

El paradigma tan persuasivo que Mallon ha construido para dar cuenta del fenómeno global de la hegemonía se revela entonces menos útil para echar luz sobre los modos concretos en que ella se constituye en cada uno de los casos bajo estudio, y quizá también por ello la autora termina por buscar refugio contra las no resueltas ambigüedades de un proceso histórico que avanza entrelazadamente en tan variados niveles, y en todos ellos con una tan desconcertante variedad de modalidades locales y temporales, en el examen de las rivalidades, al cabo menos complicadas, entre discursos históricos. A esa reorientación de objetivos debemos uno de los capítulos más fascinantes del libro, en que campea como en ningún otro su insobornable honradez intelectual, que no pierde nada de la firmeza al explorar el lugar que la propia autora no puede evitar ocupar en el diálogo entre visiones alternativas del pasado. "Cuando atisbaba yo a través del portón de hierro forjado de una esquina a una cuadra del edificio municipal de Xochiapulco, pensé por un momento que los negros ojos que a su vez me escrutaban desde un rostro severo y desconfiado eran los del general Juan Francisco Lucas" (p. 276).

Eran los de Donna Rivera, maestra jubilada y cronista del pasado de Xochiapulco, pero lo que hace memorable esa escena es menos el parecido así descubierto entre el patriarca de la sierra y su remota descendiente, que la confirmación palpable de que Mallon no es un sujeto soberano que indaga pasivos objetos de estudio: su objeto es capaz de devolverle la mirada. Ello introduce una dimensión existencial en una problemática cuya teoría no podría serle por otra parte más familiar;

> [...] para mí el último estrato de descentramiento debe ser la aplicación del concepto de diálogo a mi propia relación con los sujetos históricos que habitan mi narrativa. Reconozco abiertamente los muchos estratos de ese diálogo. Al constituirme en constructora de la narrativa, tengo poder sobre su forma y sobre las imágenes de los actores que contiene. En cierto modo estoy demoliendo historias oficiales sólo para construir otra nueva.

El problema hallará solución, y "*sus* esfuerzos darán fruto sólo si *está* dispuesta a escuchar, a abrir *su* narrativa a las voces e interpretaciones rivales, a luchar para evitar asumir el papel del narrador omnisciente o positivista" (pp. 19-20).

Si la solución es más ambigua de lo que le parece a la autora (no la libera de su soberanía sobre la construcción de la narrativa, y sólo la incita a ejercerla de modo menos despótico y por lo tanto más eficaz) quizá el problema sea menos grave de lo que ella teme: esa soberanía de la que disfruta como constructora de narrativas es la más compartida de todas; a su modo la ejerce también cualquier silencioso vecino de Xochiapulco a quien basta una mirada para clasificarla como la "gringa entrometida" que Mallon temía ser a los ojos de sus interlocutores andinos.[8]

Pero ese problema esconde mal otro: a los peligros que provienen de su condición de narradora inevitablemente omnisciente (inevitablemente, porque en el relato pone todo lo que sabe, y sólo puede descubrir que ha ignorado algo en el momento en que deja de ignorarlo, y por lo tanto lo incorpora también a ese relato), se suman los que derivan de la tentación positivista, es decir, si entiendo bien, de ver a las narrativas ajenas como productos históricos dotados, a lo sumo, de validez relativa a su marco histórico, y a la propia como válida de acuerdo con el más antiguo criterio de verdad que la define como adecuación de la idea a la cosa.

Y es de temer que al abordar esta dimensión del problema por primera vez Mallon no sea del todo sincera, antes que con el lector, consigo misma. La conclusión se hace inescapable frente su presentación del episodio aludido en el título del capítulo IX, "Al cabo, de quién eran los huesos, y quién lo decide". En su crónica histórica de Xochia-

[8] Mallon, *Defense*, 1983, p. XIII.

pulco,[9] Rivera ha incluido el relato de Pascuala Martínez, que cuando niña vio en la futura plaza central de la población una fosa común destinada a los cadáveres de soldados austro-belgas víctimas de una emboscada de los pobladores locales; de esos cadáveres son los huesos que iban a ser descubiertos durante las excavaciones practicadas allí mismo en la década de 1970. Un análisis interno de ese relato confirma a Mallon que el episodio no pudo haber ocurrido durante la guerra contra la intervención francesa (entre otras cosas, menciona que los pobladores habían buscado refugio en la hacienda de Juan Pablo Lucas en Tlaxcantla; ahora bien, Lucas sólo se casaría con la heredera de esa hacienda en 1867). El episodio tuvo lugar en 1869, durante los conflictos de la república restaurada, y los huesos no son austro-belgas sino mexicanos.

En suma, mientras Donna Rivera puede tener opiniones acerca de esos huesos, Florencia Mallon está segura de que sabe la verdad sobre ellos. Como confiesa enseguida, no vacila en cosechar los beneficios de la que llama su "situación académica privilegiada". La confesión prosigue:

> Utilicé su manuscrito como un texto central en mi reconstrucción de la historia local, pero adopté la perspectiva analítica más omnisciente hecha posible por mi acceso más amplio a documentación de archivo. En esas circunstancias me es casi imposible no transformar su obra en folklore, por más que me esfuerce por encuadrar la discusión en el marco de un diálogo entre intelectuales. Digo, aquí, en este pasaje, está en lo justo, pero allá mi información demuestra que se equivoca. Ejerzo poder en mi posición como intelectual al no permitir que ella me replique.

No es seguro que en el imaginario diálogo intelectual entablado entre ambas, que se reduce en los hechos al soliloquio con que una de ellas replica al texto escrito por la otra, la relación sea necesariamente tan desigual como teme Mallon (al cabo, nada impide a Donna Rivera pronunciar sobre *Peasant and Nation* un veredicto que, aunque inspirado por criterios distintos, no será menos inapelable que el que su imaginaria interlocutora prefiere no formular explícitamente sobre *Xochiapulco, una gloria olvidada*).

[9] Rivera, *Xochiapulco*, 1991, p. 101.

Si Mallon teme beneficiarse injustamente con un exceso de poder no es entonces porque descubra que, en ese diálogo que no llega a ser tal, ella tiene la última palabra, sino porque está convencida –aunque se abstenga de confesarlo aun a sí misma– de que esa palabra se funda en un saber más sólido que el de su antagonista. Si prefiere no verlo así es sin duda porque, alerta a las posibilidades corruptoras y opresoras que derivan de la íntima relación entre saber y poder, sobre las cuales tan insistentemente nos advirtió Foucault, preferiría no contar con esa ventaja. No estoy seguro sin embargo de que sus escrúpulos no sean excesivos, y que en la desconstrucción de la noción de poder que también debemos a Foucault no hubiera encontrado razones válidas para aliviarlos.

Un episodio al que Mallon concede toda la atención que efectivamente merece así lo sugiere. El objetivo que la llevó a entablar su diálogo con Donna Rivera no era alcanzar ningún recíproco esclarecimiento intelectual: buscaba simplemente ganar acceso al manuscrito del que ésta era autora. Su formidable interlocutora sólo iba a concederlo luego de recibir de su peticionante una garantía –por escrito– de que gestionaría con éxito de la Universidad de Puebla un compromiso formal de publicarlo. Pero la universidad ignoró luego ese compromiso, y el manuscrito, junto con la introducción que Mallon compuso para él, parecía destinado a reposar indefinidamente en sus archivos.

Escapó a ese destino cuando la Dirección General de Culturas Populares de Puebla tomó a su cargo su publicación, ahora con el frustrado prólogo de Mallon arrumbado entre las complicaciones de escritos ajenos sobre la región que Rivera había incluido en el volumen. En el lugar que originariamente le había estado destinado se encontraba ahora otro debido a la pluma de funcionarios de la Dirección, que celebraban en él –en el espíritu de la apertura indigenista que en ese momento juzgaba oportuno promover el gobierno mexicano– que las sociedades indígenas hubiesen finalmente resuelto investigar su propio pasado y formular su propio juicio sobre él. He aquí una vez más a las elites mexicanas dedicadas a su tarea habitual de construir y reconstruir hegemonía, mediante la incorporación selectiva de fragmentos de discursos contrahegemónicos, y en la perspectiva de esas elites –que deben en parte su largo predominio al instinto seguro que les señala dónde anida el poder– a la historiadora de Madison le corresponde un lugar decididamente más marginal que a su colega de Xochiapulco.

Es de temer que, movida por complejos sentimientos entre los cuales el de culpa no está por cierto ausente, Mallon preste una atención menos aguzada de lo habitual en ella a los modos concretos en que Donna Rivera ejerce su tarea de "intelectual local", y que en consecuencia graviten sobre esa reconstrucción un tanto opaca ciertos supuestos acerca de los conflictos en torno a la hegemonía que quizá hubieran ganado con una problematización más explícita.

Así que cuando nos dice que

> [...] una de las razones de la eficacia de la estrategia de Rivera es que, al conectarse con el discurso oficial, su historia de Xochiapulco se incorpora a él, así sea de modo marginal y contencioso. El costo de esta estrategia es, sin embargo, que partes importantes de la historia local, de la memoria local, deben quedar necesariamente fuera de los límites establecidos por el discurso hegemónico. Sólo partes seleccionadas de la contrahegemonía pueden serle incorporadas. Y las partes que no se incorporan [como el hecho de que los huesos en la plaza de Xochiapulco son mexicanos y no austriacos] quedan cada vez más sumergidos y olvidados (p. 284).

En la página siguiente ofrecerá conclusiones más generales deducidas de este ejemplo concreto.

> Los intelectuales locales como Donna Rivera Moreno [continúa] son así los archivistas del discurso contrahegemónico. Preservan y reproducen la historia oral al identificar los huesos, hablar a los ancianos, y conservar los papeles. Sus decisiones sobre cómo han de ubicarse en el desfile oficial [si marchan o no en él, y bajo qué banderas lo hacen] tienen efectos importantes sobre las formas que asume la memoria local y el modo en que sus pueblos pueden participar en la estructura política nacional emergente. Pero aun si los intelectuales locales gozan de poder y prestigio sustanciales a nivel local, son "*socios menores*" en las coaliciones regionales o nacionales. Si eligen articular la historia local como contrahegemonía contra un discurso hegemónico, no pueden elegir ni la forma que últimamente ha de tomar ni el efecto recíproco que el proceso alcanzará a nivel local. Al elegir mediar entre sus localidades y la cultura política nacional, los intelectuales locales eligen también

asegurar la vigencia de por lo menos algunos de los principios de aquélla dentro de sus pueblos.

Subtendiendo esta caracterización sin ambigüedades evidentes se columbran sin embargo dos visiones distintas del papel del "intelectual local". Por una parte lo vemos ejercer una soberanía plena sobre la versión que instituyen como canopnica de la historia local, que es de hecho la única versión global de ésta que llega a constituirse como tal. No sólo depende de su decisión que los elementos de esa historia se articulen en un discurso contrahegemónico o se integren subordinadamente en el discurso hegemónico; más radicalmente, de ellos depende decidir qué fragmentos de la memoria histórica local son incluidos en su narrativa, y cuáles al ser excluidos de ella son inapelablemente relegados al olvido.

Y sin embargo, el papel de mediación que se les atribuye se hace ininteligible si no se admite la presencia de una versión por lo menos potencialmente contrahegemónica, que sobrevive en la memoria local; en el ejemplo que Mallon propone –quizá más revelador de lo que ella misma advierte– esa versión no contaminada por las manipulaciones a las que la somete el intelectual local para hacerla servir mejor a su propia agenda, ya sea ésta subversiva o integrativa respecto del discurso hegemónico, coincide con la del historiador "positivista": para ella también los huesos son mexicanos.

Las ambigüedades escondidas en la imagen del papel del "intelectual local" no son el único aspecto problemático en este análisis: es también notable qué limitados son los esfuerzos por reconstruir el modo concreto en que desempeña ese papel en el concreto ejemplo en examen. Así, de las rápidas alusiones al descubrimiento de los huesos puede deducirse que éste provoca universal sorpresa (al parecer nadie esperaba encontrarlos en el curso de una excavación destinada a construir una cancha de pelota al cesto); del mismo modo, del texto en que Donna Rivera presenta los recuerdos de Pascuala Martínez acerca de los cadáveres en la plaza como referidos a un episodio de la lucha contra la intervención, no resulta claro si al ubicarlo en ese contexto reproduce o interpreta el testimonio de ésta. En ambos casos, la narración de Mallon pasa de largo, prescindiendo de ahondar en aspectos del papel del "intelectual local" cuya exploración hubiera contribuido a echar luz sobre las ambigüedades no resueltas en la ima-

gen que propone de éste. Si nadie esperaba encontrar huesos, ello sugiere que en este caso la función de ese intelectual como censor de una versión subversiva de la historia local no tiene incidencia significativa, puesto que el episodio mismo ha sido hasta tal punto borrado de la memoria colectiva que la presencia así sea soterrada de esa versión puede descartarse; si es Pascuala Martínez antes que Donna Rivera la que ubica el episodio en los tiempos de la intervención, el papel de ésta en la formulación de la versión juzgada apta para integrarse subordinadamente en la historia oficial aparece también él considerablemente restringido. De nuevo, si no es seguro que sus materiales hubieran permitido a Mallon responder a estas preguntas, no parece tampoco que se le haya ocurrido formularlas.

Encontramos aquí por segunda vez un rasgo que hace que por lo menos para este lector de *Peasant and Nation* la constante admiración por el enorme esfuerzo heurístico y por la firmeza y consistencia con que define y defiende una muy persuasiva visión global de los conflictos hegemónicos deba convivir con una cierta perplejidad ante lo que cree percibir como un hiato nunca cerrado entre un esfuerzo tan riguroso como exitoso por construir una visión teórica general que se adivina fecunda, y un examen de procesos concretos en el cual parece faltar el eslabón que hubiera permitido a esas perspectivas generales incidir con toda la eficacia de las que se las adivina capaces. En alguna parte dice Mallon que "un ejemplo único no puede sostener el peso de un entero nuevo enfoque" (p. 3); se diría que afrontamos aquí un problema simétrico: un enfoque general, por justo que sea, no puede dar por sí solo respuesta a los problemas que plantea cada concreta situación.

Habrá que concluir entonces que en este libro que se propone ofrecer a la vez una rendición de cuentas --y casi un examen de conciencia-- en nombre de una generación que ha logrado grabar precozmente una huella muy profunda en el rumbo de la disciplina, a la vez que dilucidar un tema central en la problemática de ésta, el primer objetivo ha terminado por privar sobre el segundo. Aun si la conclusión fuese válida, seguiría siendo cierto que tanto la situación corriente de la historiografía como el vasto cataclismo histórico que le ofrece contexto y sentido hacían urgente atender ese primer objetivo, y que la admirable lucidez con que la autora afronta esa tarea compromete por sí sola nuestra gratitud. En cuanto al segundo de esos objeti-

vos, aun el juicio más pesimista no podría ir más allá de concluir que nos hallamos menos frente a un proyecto frustrado que ante una tarea sin completar; y nadie mejor para llevarla a término que esta historiadora de enorme talento, y dotada además de un valor intelectual que la lleva una y otra vez a afrontar los problemas que realmente importan, y no son nunca los de más fácil abordaje.

BIBLIOGRAFÍA

COOPER, FREDERIC *et al.*, *Confronting Historical Paradigms, Peasants, Labor and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, Madison y Londres, University of Wisconsin Press, 1993.

CORRIGAN, PHILIP y DEREK SAYER, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Blackwell, 1985.

Diario de Federico Gamboa (1829-1939), México, Siglo XXI Editores, 1977.

JOSEPH, GILBERTH M. y DANIEL NUGENT (comps.), *Every Forms of State Formation. Revolution and Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham y Londres, Duke University Press, 1994.

MALLON, FLORENCIA E., *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

__________, "Dialogues among the Fragments: Retrospect and Prospect" en FREDERIC COOPER *et al.*, *Confronting Historical Paradigms, Peasants, Labor and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, Madison y Londres, University of Wisconsin Press, 1993.

__________, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", *American Historical Review*, vol. XCIX, núm. 5, diciembre de 1994, pp. 1491-1515.

RIVERA MORENO, DONNA, *Xochiapulco: una gloria olvidada*, Puebla, Dirección de Culturas Populares, 1991.

EN BUSCA DE UNA NUEVA HISTORIOGRAFÍA LATINOAMERICANA: UN DIÁLOGO CON TUTINO Y HALPERIN*

Florencia E. Mallon

Al acercarme al término de mi redacción de *Peasant and Nation*, varias veces tuve pesadillas en las cuales el libro no recibía ninguna atención. En una de ellas, las ideas contenidas en él estaban tan fuera de todo concepto en debate que no le parecieron relevantes a nadie. En otra, las ideas eran ya tan conocidas que no merecieron discusión. Los comentarios de Tulio Halperin Donghi y John Tutino, felizmente, han hecho irrelevantes tales temores. Aunque con algunas diferencias entre sí, ambos están de acuerdo en que los problemas que me preocupan, en las palabras de Halperin, "realmente importan". Mi deuda con ambos historiadores es, por tanto, inmensa: no solamente porque hayan despachado, de una vez por todas, mis viejos fantasmas, sino también porque lo han hecho con un altísimo grado de complejidad y mutuo respeto intelectual. Ambos se han mostrado consecuentes conmigo, y con el proyecto más amplio del cual los tres somos partícipes: esa búsqueda constante por mejorar y profundizar nuestras interpretaciones de la historia latinoamericana.

Tutino y Halperin están de acuerdo en que la contribución más importante de mi estudio es demostrar que los campesinos y, en forma

* Publicado en *Historia Mexicana*, CEH-COLMEX, núm. 183, enero-marzo de 1997, México, pp. 563-580.

más amplia, las clases subalternas, fueron protagonistas de la historia política nacional decimonónica en América Latina. Están de acuerdo, además, en que mi marco teórico –basado en los conceptos de discurso, hegemonía y contrahegemonía– es interesante y convincente en un nivel abstracto o de argumentación. Pero Halperin y Tutino también comparten ciertas dudas frente a la aplicación de la teoría de la hegemonía y del discurso al análisis de los casos específicos. Quisiera comenzar, por tanto, con los puntos que los dos comentaristas parecen compartir, para después tocar algunos aspectos que cada autor desarrolla en forma independiente.

Para ambos historiadores, el concepto del "intelectual local", y quizá más importante todavía, la forma en que lo uso, les causa algunas reservas. Tutino, por ejemplo, anota que al enfocar a los intelectuales locales pierdo de vista tanto a las grandes mayorías campesinas como a los grupos dominantes del país. Esto es, desde su perspectiva, una limitación del análisis. En el sentido en que todo enfoque tiende a abrir ciertas posibilidades analíticas y cerrar otras, estoy de acuerdo: mi interés no era, en este análisis, dar prioridad a la vida cotidiana campesina ni a los debates nacionales acerca del poder. A mi entender, ambos temas han recibido la atención mayoritaria de los historiadores. Por tanto, me ha parecido muchísimo más fructífero cambiar de lente. Al mirar el sistema político nacional desde la perspectiva de los grupos intermedios de intelectuales locales, por ejemplo, me pareció más fácil apreciar otros niveles y matices del sistema en su conjunto.

El problema es más complejo todavía al tratarse de la vida cotidiana campesina. Yo considero crucial la reconstrucción y el análisis de la vida campesina, y en general mi trabajo como historiadora ha hecho de tal reconstrucción una meta prioritaria. Pero a través del tiempo he llegado a convencerme de que la historia del campesinado, en parte por la misma naturaleza de las fuentes que manejamos, tiende a recrear dos estereotipos que me interesa criticar. El primero es que la vida diaria del campesinado contiene poca política, mucha economía, y mucha cultura "tradicional". Este estereotipo se recrea una y otra vez, porque es más fácil mirar al campesino a través de fuentes económicas y etnográficas, donde se enfatizan los aspectos materiales, económicos y de tradiciones culturales, que a través de fuentes políticas donde generalmente aparecen en momentos de crisis o de movilización, defendiendo, supuestamente, su forma de vida inmemorial. El

segundo estereotipo es que la identidad comunitaria y política del campesino es transparente, poco cambiante, fácil de discernir. Solamente en momentos de crisis, nuevamente, es cuando el campesino saca de su armario el saco de identidad política (que nunca necesita modificaciones) y se lo pone, listo para batallar contra las fuerzas del cambio y así retener su autonomía.

Exagero un poco, por motivo del debate; pero sólo un poco. Me he convencido de que las mismas fuentes que manejamos nos cierran ciertas posibilidades de análisis, si es que no nos proponemos conscientemente rebasar los límites de esas fuentes. ¿Por qué la imagen campesina que nos presenta un censo, una lista de impuestos, un registro de nacimientos y defunciones, un archivo parroquial o de hacienda, o un registro policial, es más "auténtica", más cercana a las masas, que la imagen que nos llega a través de los escritos o las acciones de un intelectual local? También en muchas de las fuentes económicas a las cuales tenemos acceso, los campesinos ricos o de mayor influencia reciben mayor representación; y las fuentes demográficas y financieras también son creadas por procesos políticos poco objetivos que a veces nos olvidamos de tomar en cuenta. Por tanto, al enfocar a los intelectuales locales, ¿estamos cerrando la puerta a una imagen auténtica del campesinado en su conjunto?, ¿o estamos admitiendo honestamente los límites de cualquier tipo de fuente si le exigimos un análisis completo de los grupos subalternos?

La objeción de Halperin frente al uso de la categoría de intelectual local es diferente. Para él, la categoría abre una potencial riqueza analítica al hacer surgir la posibilidad de diálogo entre mi "yo" de autora y los "yos" de otros autores que también son sujetos de mi estudio. Como anota él, dejo de ser el "sujeto soberano que investiga pasivos objetos de estudio: su objeto es capaz de devolverle la mirada". Pero, en opinión de Halperin, el método no funciona. Hay varias razones que explican, a su entender, la falla del método.

En primer lugar, asevera, a pesar de que insisto en abdicar a mi poder como historiadora positivista y dejar entrar a mi narrativa voces distintas, en realidad sigo creyendo que yo soy la voz verdadera, la historiadora verdadera, que conoce, dada la superioridad de mi entrenamiento y de mi acceso a las fuentes, la "verdad" sobre los hechos de la época que estoy analizando. Hasta cierto punto, ¿sería yo por tanto culpable de la "falsa modestia", posiblemente motivada por cierta cul-

pabilidad de "gringa entrometida", y de intentar purgar mi culpa creando una falsa igualdad que yo realmente no siento? Yo, personalmente, no lo veo así. El motivo de mi insistencia, en el caso narrado por Halperin, de que los huesos en la plaza de Xochiapulco son realmente mexicanos, tiene poco que ver con mi orgullo positivista y mucho que ver con la importancia política de tal argumento. En una época cada vez más posrevolucionaria en México, me parece pertinente señalar que, desde la mitad del siglo XIX, los campesinos de la sierra de Puebla han estado luchando por una versión del país en la cual sus enemigos más duraderos no han sido los extranjeros, sino otros mexicanos. Que en diferentes épocas haya sido necesario sepultar esta verdad para tratar de enfatizar otras verdades –como la importancia del campesinado poblano en las luchas nacionales contra franceses y austro-belgas o a favor de las fuerzas revolucionarias constitucionalistas– hace todavía más importante resucitar la verdad anterior como parte de un posible debate, hoy y en el futuro. Además, esta verdad anterior podría muy bien responder a mi esfuerzo de rescate histórico solamente en un periodo revisionista o posrevolucionario en la historia moderna mexicana.

Otra duda de Halperin proviene de que le atribuyo demasiada influencia local a intelectuales como Donna Rivera, y de que no analizo más profundamente las dinámicas internas a través de las cuales otras personas (como Pascuala Martínez, en el caso de los famosos huesos) pueden haber desempeñado un papel importante en la formulación de diferentes explicaciones históricas. Según su lectura de mi argumento, habría una ambigüedad profunda en mi caracterización de intelectuales locales como Rivera, puesto que, por un lado, éstos tendrían una autoridad inapelable frente a las versiones de la historia local que pueden sobrevivir; pero, por otro, habría siempre una aversión contrahegemónica escondida en alguna parte. Halperin apoya este argumento en dos puntos diferentes. Primero, si no hay una contraversión, no se necesita mediación, y el papel del intelectual local se esfuma. Y segundo, si no hay versión contrahegemónica, "no contaminada", dice él, "por las manipulaciones" del intelectual local, ¿de dónde saldría el apoyo para mi versión supuestamente más auténtica?

En un punto estoy completamente de acuerdo con Halperin: el papel de los intelectuales locales está lleno de ambigüedades. Pero yo no veo esto como una debilidad de mi argumento, sino como uno de

sus puntos centrales. Parte de la diferencia quizá se encuentre en el concepto de "contaminación" utilizado por Halperin. Tal concepto supone también la existencia de una versión pura anterior, no contaminada por manipulaciones discursivas. Pero uno de los puntos principales que presento, una y otra vez a lo largo del libro (Halperin se refiere a este punto como "una sola intuición básica" que reitero "a través de una cascada de formulaciones"), es que la política comunal, y la construcción y reconstrucción de la comunidad, "nunca fueron" puras. Cada intelectual local, al estar metido en una larga tradición de debates políticos entre diferentes versiones de la historia, ni manipula por primera vez, ni tiene acceso a la pureza. Si es así, entonces, las ambigüedades no están "escondidas", como sugiere Halperin, sino que están, desde el comienzo, en primer plano. No puedo ni debo, en mi opinión, tratar de resolverlas completamente, puesto que se trata de un proceso político y cultural abierto, todavía en proceso. Por tanto, intervengo en él, pero no lo resuelvo.

La otra duda que expresa Halperin es sobre los límites de mi esfuerzo para reconstruir el modo concreto en que los huesos austro-belgas de Xochiapulco se transforman en mexicanos. En este caso, estoy casi completamente de acuerdo con sus apreciaciones: difiero únicamente cuando dice que parece que no se me haya ocurrido formular preguntas al respecto. Quizá mi error mayor, en este caso, haya sido no ofrecer más información en el texto sobre mi propio proceso de descubrimiento. Que haya sido un error comprensible, dado el balance delicado y precario que intenté mantener entre el análisis histórico y mi testimonio personal de historiadora, no lo excusa –especialmente si recordamos que la legitimidad del testimonio personal estriba justamente en que nos ayuda a contextualizar el proceso de investigación y análisis. Para clarificar, resulta que ni se me ocurrió que los huesos fueran mexicanos hasta que había regresado a mi universidad después de terminar la investigación. Hasta ese momento, había seguido un guión ya establecido en mis investigaciones anteriores: la historia oral se coteja con las fuentes escritas, y con base en la comparación, cada una enriquece a la otra. Nunca antes me había topado con un caso en el que las versiones fueran tan opuestas. Además, todas las comparaciones entre fuentes orales y de archivo en el caso de la sierra de Puebla habían confirmado los mismos hechos. Por tanto, yo no esperaba que surgieran tales contradicciones. El caso de los hue-

sos fue distinto por una razón muy prosaica: las fuentes militares sobre la campaña austro-belga en Xochiapulco, en contraste con las demás que yo había consultado, no estaban ni en español ni en francés, sino ¡en alemán! Quizá cometa una indiscreción de investigadora al admitir que, cuando consultaba los documentos de los archivos de Guerra y Gobernación, y también en la Secretaría de la Defensa Nacional, fotocopiaba los documentos en alemán cada vez que aparecían los nombres de Xochiapulco o comunidades aledañas. En Estados Unidos, gracias a la ayuda de una colega, logré traducirlos.

Todavía entonces esperaba encontrar entre los documentos alemanes uno que confirmara la versión oral de la emboscada en Xochiapulco que llevó a la sepultura colectiva de los cadáveres enemigos. Pero no encontré ninguno, a pesar de que la campaña entera, con todos los movimientos de las tropas austro-belgas hasta Xochiapulco, estaba narrada en ellos. Encontré, además, confirmación directa de otro fragmento importantísimos de la historia oral xochiapulquense: que los habitantes habían preferido quemar su pueblo antes de dejar que cayera en manos extranjeras. ¿Qué hacer, entonces? Regresé a los otros documentos de esos años y los releí, ya con una perspectiva más abierta. Fue entonces cuando descubrí, en varias partes oficiales de la campaña del ejército federal en 1869, las descripciones idénticas a la historia oral de la emboscada. Y solamente entonces pude releer, en el mismo manuscrito de Donna Rivera, la versión anterior del maestro Manuel Pozos, quien reproducía las versiones orales de los sobrevivientes de la época, apuntadas por Pozos durante el porfiriato, antes de la creación de la versión revolucionaria de la historia regional. Surgió entonces la pregunta que hace también Halperin: ¿exactamente cómo y cuándo fue que se transformaron los huesos? Aún no lo sé, más allá de que fue después del porfiriato y antes de 1970. Mi mejor hipótesis es que fue durante el periodo de reconstrucción cultural posrevolucionaria, entre finales de la década de los veinte y finales de los treinta. Y doy mis razones para formularlo así en el libro. Pero es una pregunta que se mantiene abierta, espero que para una investigación futura. Vale la pena anotar, además, que la nueva versión de los huesos se hace pública durante la presidencia de Luis Echeverría, el último presidente populista-agrarista. ¿Será esto mera casualidad?

Hay una coincidencia más entre las reacciones de Halperin y Tutino que quisiera anotar, que no es sobre un punto analítico, sino

más bien un cierto escepticismo más generalizado frente al tipo de teoría que utilizo y su capacidad de esclarecer realidades. Para Tutino, las dudas tienen que ver con mi falta de énfasis en un análisis materialista. Para Halperin, se trata más bien de un escepticismo frente a la teoría como "solución" a todo problema concreto. A pesar de que las dudas son distintas, tienen un resultado en común. Ambos historiadores intentan agarrarme, por decirlo así, con las manos en la masa de mis propias contradicciones. A mi modo de pensar, esto lleva a dos malentendidos sobre mi trabajo.

El primero, que me parece el más importante, es sobre el papel analítico de la ambigüedad, la tensión intelectual, o la misma contradicción, en mi argumento. Ambos comentaristas parecen sentir la necesidad de resolver las ambigüedades de mi análisis, o por lo menos de anotar que son un punto débil. Ya he comentado tal impulso en las apreciaciones de Halperin sobre mi análisis de los intelectuales locales. Tutino expresa reservas frente a varias de mis formulaciones contraintuitivas o contradictorias: patriarcado democrático, liberalismo comunitario y nacionalismo campesino. Y no es que yo exija una aceptación total de estos conceptos. Pero sí quisiera señalar que la misma tensión entre elementos que normalmente no se piensan en combinación es parte central de mi estrategia narrativa. Quiero abrir un espacio de análisis, conceptualizar combinaciones nuevas, para que podamos salir de lo establecido en nuestras discusiones de la política nacional y popular.

Esta misma necesidad de encontrarme con las manos en la masa lleva también a que ambos historiadores simplifiquen mi comparación de México y Perú en el periodo colonial. Tutino asevera que yo considero las experiencias coloniales de ambos países "fundamentalmente similares", y que por tanto las divergencias de historia nacional fueron creadas en el siglo XIX. Halperin señala que, a pesar de que yo seguramente conozco los distintos antecedentes coloniales, prefiero enfocar el siglo XIX porque éstos "son precisamente eso, antecedentes". No sólo estoy consciente, como se imagina Halperin, de las divergencias coloniales, sino que las utilizo en mi análisis para elaborar dos ideas importantes. Primera, que las diferencias llevaron, entre la independencia y mediados del siglo XIX, a una presencia más importante de las masas y del federalismo popular en el interior del liberalismo mexicano, y por tanto, a un desarrollo más sistemático y complejo de este

liberalismo como movimiento potencialmente revolucionario. En el caso peruano, anoto, "el liberalismo como ideología revolucionaria ganaría poca influencia" en el siglo XIX (p. 17).

El segundo punto que emergen de esta reflexión trata de la relación entre las estructuras sociopolíticas y la acción humana. Si toda estructura es, en un sentido básico, resultado de acciones y luchas humanas anteriores, entonces todo intento de explicación necesariamente tendrá que romper la cadena de causas entrelazadas en algún lugar. En cierto nivel, cualquier ruptura es arbitraria. Pero al definir mi unidad de análisis como el siglo XIX, y al anotar algunas similitudes importantes entre el México y Perú coloniales, mi decisión sobre la colocación de la ruptura fue hecha por razones comparativas con el resto de América Latina, porque creo que la existencia de una fuerte tradición comunitaria campesina indígena es importante para el análisis de las opciones políticas decimonónicas. En este aspecto, si se comparan los distintos países de Latinoamérica, México y Perú tienen más en común entre sí que, por ejemplo, lo que tiene cada uno con Argentina, Brasil, Chile o Venezuela.

Quisiera ahora considerar un punto especialmente importante que desarrolla cada historiador independientemente. En el caso de Tutino, se trata del papel de la guerra en la formación de la nación. Desde su perspectiva, fuertemente mexicanista, habría que agregar al análisis una consideración de la guerra entre México y Estados Unidos. Tutino anota que esta guerra anterior, durante la cual grupos indígenas en varias partes del país aprovecharon la desorganización del Estado mexicano para rebelarse contra los abusos de tal Estado en vez de defender el territorio "nacional", demostró claramente a las elites mexicanas que la nación no existía. Por tanto, esta guerra anterior habría llevado a "un desplazamiento fundamental hacia una definición más ideológica de la política mexicana, que a su vez provocó la ocupación francesa, que entonces –como argumenta Mallon– llevó a que movilizaciones campesinas estratégicamente importantes derrotaran a los invasores y defendieran la nación liberal..." En tal análisis, mi argumento sobre la guerra de intervención sería más bien un efecto secundario del punto fundamental de la política nacional mexicana –la guerra con Estados Unidos. Y para apoyar su argumento, Tutino sugiere que el caso de Perú fue muy diferente porque sus guerras fueron "[...] conflictos menores en contra de sus vecinos latinoamericanos, costosos y desestabi-

lizadores, pero sin amenazar con la pérdida masiva de territorio[...] Y las guerras de Perú fueron contiendas con adversarios que compartían tradiciones políticas y culturales hispanoamericanas."

Comencemos con el caso mexicano. Como señala Tutino, la guerra con Estados Unidos demostró en muchas partes del país la falta de unidad nacional. La pregunta que se mantiene abierta, a mi entender, es en qué sectores de la población mexicana se situaba esta falta de unidad. Al resaltar ciertos aspectos de esta falta de unidad, Tutino parece sugerir que fueron los campesinos y los indígenas quienes no aceptaron la necesidad de defender el territorio nacional. Pero en Yucatán, por ejemplo, varias fuentes sugieren que los primeros en querer deshacerse de la responsabilidad de defender a México fueron los grupos dominantes. También en el futuro estado de Morelos, especialmente en el distrito de Cuernavaca, los guardias nacionales formados por Juan Álvarez como parte de un intento de defensa contra las fuerzas invasoras estadunidenses fueron los únicos de la zona que pelearon contra el ejército de Estados Unidos. Intelectuales y hacendados más bien le dieron la bienvenida al ejército invasor puesto que llegaba a defenderlos de las huestes campesinas que seguramente se lanzarían contra las haciendas.

Estas reflexiones se abren también hacia la comparación con Perú. En la guerra del Pacífico pasó algo parecido en la sierra central, en que los campesinos de las comunidades defendieron su territorio del ejército chileno de ocupación, mientras que los hacendados y muchos comerciantes prefirieron colaborar con los invasores para proteger sus propiedades. En Perú, por tanto, la guerra del Pacífico demostró, al igual que en México la guerra con Estados Unidos, la falta de unidad nacional. Pero esto no llevó, por sí mismo, a la creación de una política enfocada ideológicamente, sino más bien a una reconstrucción neocolonial de las barreras políticas, étnicas y geográficas entre indígenas y criollos. Volvemos, entonces, a la pregunta inicial de mi trabajo: ¿por qué hubo resultados tan distintos en México y Perú, si muchos hechos y procesos tuvieron aspectos paralelos?

Y finalmente, unas cuantas reflexiones sobre el problema de comparar las guerras mexicanas y peruanas. Tutino sugiere que las guerras que sufrió Perú fueron más "blandas" que las mexicanas, porque no amenazaron pérdidas masivas de territorio y porque los enemigos vecinos compartían una cultura hispana básica. Esto me parece un ejem-

plo de cómo no usar el método comparativo. ¿Con base en qué criterio decidimos cuándo se hace masiva la pérdida de territorio, y por tanto amenaza la existencia de la nación? No creo que en las provincias de Arica y Tarapacá los peruanos que pasaron a pertenecer a Chile pensaran que la pérdida de ese territorio, por ser menos masiva que la pérdida de Texas, Nuevo México, Arizona, California y Colorado, fuera por eso menos amenazante para la existencia de la nación. Que además el ejército peruano siguiera con la consigna de recuperar Arica hasta el presente sugiere que el trauma de la pérdida de territorio no se puede medir en kilómetros cuadrados.

Pero todavía más cuestionable me parece la idea de que la guerra entre Perú y Chile no fuera tan traumática y difícil porque los dos países compartían una cultura hispana básica. Hace años que mi colega peruano Nelson Manrique y yo conversamos sobre las estrategias sanguinarias que utilizó el ejército chileno en la sierra central de Perú. Según Manrique, las órdenes del comandante chileno Patricio Lynch habrían sido el fusilamiento inmediato de cualquier guerrillero o montonero que cayera prisionero, incluyendo especialmente a jefes y oficiales. ¿Habría sido esto –nos hemos preguntado– ejemplo típico y por tanto incuestionable de una estrategia fuerte de ocupación militar? ¿O habrá contenido aspectos de una política racista o racial contra los campesinos indígenas peruanos? Dos puntos de evidencia me llevan a preferir la segunda interpretación.

El ejército chileno que peleó en Perú tuvo en su mayoría experiencia militar previa en la frontera indígena del sur de Chile. Esa guerra fronteriza había durado, con flujos y reflujos, unos tres siglos y le había enseñado a los chilenos criollos, más recientemente entre 1859-1870, abundantes técnica racistas. La misma estrategia se estaba aplicando, en esos años, contra un "otro" indígena, el mapuche que hasta hoy es considerado opuesto al "chileno". Si el enemigo del interior del territorio nacional ~~era indígena~~, qué fácil habría sido, pues, transferir esa construcción de "enemigo igual a indio" al caso peruano. Y parece que así fue. Pero más allá de esta transferencia en época bélica, en el periodo de posguerra el discurso nacionalista chileno se organizó alrededor de una explicación histórica racial acerca de la victoria chilena. Chile habría ganado la guerra, según esta perspectiva, por ser fundamentalmente distinto –racial, cultural e históricamente– de los países indios y atrasados del norte. Los chilenos, por

tanto, eran innovadores y capitalistas. Miraban hacia el futuro y conocían la fuerza civilizadora del mercado. Eran, en este sentido, los yanquis de América del Sur. Casi podría pensarse que hablaban español por un accidente histórico. Y en el periodo entre 1879-1891, el crecimiento económico chileno se articuló con la "civilización" de la frontera y la construcción de ferrocarriles atravesando toda la zona araucana que, no de manera casual, fue reclamada militarmente el mismo año en que terminaba la ocupación de Perú.

El punto general que creo resalta el análisis de Tutino, con el cual estoy plenamente de acuerdo, es que hay una conexión muy importante en la América Latina decimonónica entre las guerras, no solamente internacionales sino también internas, y la formación de los Estados naciones. Para el caso mexicano trabajos recientes de Daniel Nugent y Ana María Alonso –en combinación con el anterior de Héctor Aguilar Camín– señalan posiblemente que las guerras fronterizas del norte tendrían también un papel importante en la formación de la nación mexicana, especialmente en términos de las definiciones de cultura política y de estilos de mando en el siglo XX. En Argentina y Chile, la guerra a muerte contra los indígenas ha desempeñado también un papel poco estudiado en la formación de los Estados naciones, mientras queda por analizarse la importancia de la guerra de la Triple Alianza, no solamente en la historia política de Paraguay, el país perdedor, sino también en el desarrollo político de los países ganadores –Argentina, Brasil y Uruguay. Por aquí se abre una veta analítica nueva en que se pueden articular cuestiones regionales e internacionales al proceso de construcción de los espacios nacionales.

El punto de Halperin que resulta ser el más importante de la discusión, es uno que comparte con Tutino y sobre el cual los dos no están completamente de acuerdo. Existe una tensión en mi libro, según Halperin, entre mi intento de hacer un balance crítico de la etapa previa de historiografía latinoamericanista, en que mi generación (que es también la de Tutino) habría "logrado grabar precozmente una huella muy profunda en el rumbo de la disciplina", y que mi deseo de abrir nuevas posibilidades de análisis hacia un futuro historiográfico todavía por definirse. En la opinión de Halperin, yo había logrado mejor mi primer objetivo, y no tanto el segundo. Tutino responde a las objeciones de Halperin anotando que, "como la mayoría de los análisis transformadores, *Peasant and Nation* ofrece una combinación de nue-

va información, percepciones innovadoras, y límites analíticos –preguntas que todavía no tienen respuesta". Si se me diera a escoger entre las perspectivas de los dos historiadores para definir lo que es innovador, preferiría la posición de Tutino. Una perspectiva innovadora no se mide viendo si ya todas las preguntas tienen respuesta, sino más bien anotando cuáles son las preguntas que abre un nuevo campo para la discusión. Sin embargo, no creo que este punto sea el único al cual se refiere Halperin cuando asevera que hago mejor balance de la historiografía pasada que lo que presento como historiografía nueva.

La cuestión central está en la relación entre la teoría y la complejidad histórica, y en particular en el papel que habría desempeñado la teoría marxista en definir –y limitar– los parámetros de esta relación. Desde la perspectiva de Halperin, el principal problema teórico de mi trabajo viene del intento de una generación –y él clarifica, no de toda una generación sino de su contingente estadunidense– de abrirse paso entre las rigideces estructuralistas de los marxismos más ortodoxos. Según él, en los años sesenta y setenta, mientras que en Francia e Italia el marxismo estaba en crisis, y en Inglaterra (donde siempre se habían mirado con reserva las tradiciones teóricas del continente) el radicalismo político se mezclaba con un empirismo sofisticado en los trabajos de E. P. Thompson, en Estados Unidos los jóvenes podían ser seducidos por ideas consideradas ya obsoletas en otras partes del mundo. Esto era así porque la sociedad estadunidense, desde sus comienzos, se había resistido a desarrollar una tradición socialista o marxista autóctona, y la inocencia creada por esta falta llevó a que una generación joven estadunidense aceptara comprar mercancías teóricas ya muy usadas. Casi parecería que, en una inversión de la relación imperialista conocida como *dumping* –en que las empresas estadunidenses venden en los países dependientes de métodos anticonceptivos, medicamentos, cigarrillos, etc., que han demostrado ser peligrosos y cuya venta, por tanto, se ha prohibido en su país de origen– Halperin ve en los años sesenta y setenta un proceso de *dumping* intelectual en que los jóvenes intelectuales y estadunidenses, con cierta dependencia analítica frente a Europa, aceptan productos cuya fecha de caducidad ha pasado. ¿Pero en realidad ha sido así?

Lo que falta en esta visión de Halperin es una perspectiva americana amplia, pensada hemisféricamente. Cierto es que el renacimiento del marxismo en los años sesenta y setenta puede verse, hasta cier-

to punto, como la venta de un automóvil usado con el odómetro alterado. Pero al mismo tiempo, en Cuba en 1959, extendiendo un poco esta última metáfora, se inventa un modelo nuevo. No es exagerado decir que, con la revolución cubana, se estremecen las izquierdas y las juventudes a través de las Américas. Entre 1965-1975 sus movimientos guerrilleros o "nuevas izquierdas" latinoamericanas de alguna importancia por lo menos en México, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Colombia, Brasil, Perú, Chile, Uruguay y Argentina. En Estados Unidos, el movimiento estudiantil se entrelaza con los movimientos de solidaridad internacional, no sólo en el movimiento contra la guerra en Vietnam, sino también en las Brigadas Venceremos que, a partir de la segunda mitad de los sesenta, empiezan a llevar a jóvenes estadunidenses a Cuba para cortar caña y conocer de cerca el proceso cubano. Es, por tanto, un renacimiento hemisférico, donde se establecen corrientes que se cruzan en las variadas diásporas ya creadas por el exilio político: los guatemaltecos del 54 conversan con los cubanos del Movimiento 26 de Julio y les ayudan a equipar el Granma; uruguayos, argentinos y españoles ya en el exilio en México participan en el movimiento estudiantil mexicano de 1968, que comienza con una manifestación apoyando a la revolución cubana. Y estas diásporas latinoamericanas, quizá más establecidas entre los caribeños y centroamericanos por sus larguísimas e íntimas experiencias con el imperialismo estadunidense y la represión política, se extenderían dramáticamente con el inicio de las dictaduras autoritarias del cono sur entre 1968 (el recrudecimiento de la dictadura brasileña) y 1976 (el inicio de la guerra sucia en Argentina).

Mis intentos de "abrir campo" en las tradiciones teóricas asociadas al marxismo no vienen de la tradición inocente estadunidense, como lo sugiere Halperin, sino más bien de un encuentro con estas diásporas latinoamericanas y con el movimiento estadunidense en solidaridad con los pueblos americanos. Ambas tienen una tradición más larga de lo que suponíamos en el cono sur latinoamericano cuando yo crecía en Chile y Argentina. Y ambas las llegué a conocer muy de cerca como universitaria, pues comencé mis estudios en Estados Unidos durante la guerra de Vietnam e hice el posgrado en mi tierra natal después del golpe militar pinochetista.

Algunos de los que fuimos "al campo" a investigar, a lo largo de la década de los setenta, fuimos con esta experiencia generacional que

nos había marcado y orientado intelectual y políticamente. Y esta serie de experiencias, vividas también en América Latina en los setenta y ochenta, fue lo que nos llevó a pensar críticamente sobre el marxismo. En el caso cubano, la lenta reconstrucción de nuevas elites políticas y de un marxismo ortodoxo y rígido en los ámbitos intelectuales nos desencantó a muchos de nosotros. El caso nicaragüense, además, aunque comenzó resucitando nuestras esperanzas de transformación revolucionaria, terminó también por enseñarnos elecciones difíciles sobre el manejo del poder, y sobre las dificultades del marxismo frente a problemas de discriminación étnica y sexual. Y a través de América Latina, los movimientos populares contra las dictaduras pusieron sobre la mesa las demandas de mujeres, indígenas, y jóvenes que hasta ese momento no se habían presentado pública y sistemáticamente.

Claro está que estas discusiones han variado y siguen variando, según cada región, a lo largo de las Américas. El marxismo entra en crisis en diferentes momentos, y la crisis toma una forma distinta, dependiendo del país y de la historia específica del caso. Los movimientos sociales tienen características y ritmos distintos en México que, por ejemplo, en Cuba o Argentina. Pero lo importante es anotar esta tendencia general de toda una generación americana, que en el hemisferio entero se ha enfrentado a un proceso de ruptura política de gran significado. Y no es que la ruptura ya haya pasado en Europa, y solamente vivimos sus rezagos. Nosotros los americanos, al vivir una serie de exilios y diásporas, hemos vivido también nuestro propio proceso de ruptura, del cual espero que podamos aprender lo suficiente para empezar a construir nuevas alternativas tanto intelectuales como políticas.

Al pensarlo así, creo que la crítica y balance de nuestra generación no se puede aislar de los intentos de encontrar una salida nueva. La salida que buscamos, de la cual debe formar parte la nueva historiografía latinoamericana, tiene que basarse en esta experiencia generacional más amplia. Y por eso he insistido en desconstruir todo intento de transparencia política, tanto en el ámbito de la comunidad como en el del Estado. Lo que ha querido sugerir es que un modelo de la política inspirado en el marxismo –que postula una relación directa entre identidad socioeconómica y posición política– no nos deja ver las cosas claramente. Al contrario, nos deja reconstruir utopías falsas al permitirnos tres esperanzas irreales. Primero, que las clases populares pue-

den, por su misma característica de populares, aspirar a la unidad y conciencia revolucionarias casi por definición. Segundo, que las jerarquías políticas son causadas principalmente por relaciones económicas. Y tercero, que los Estados son la creación solamente de los grupos dominantes y actúan nada más que para defender esos intereses.

Siguiendo por esta misma vía de análisis, a pesar de que no tenemos todavía nuevas alternativas bien acabadas, sugiero que todo intento de historia política parta de tres supuestos básicos. Primero, que cualquier proceso político, sea abiertamente conflictivo o no, es más abierto y contingente de lo que parece: siempre hay posibilidades de construir una coalición nueva. Segundo, que toda coalición política contiene relaciones jerárquicas y relaciones de solidaridad, y esta combinación está en constante movimiento. Y tercero, que al analizar los resultados de un proceso político específico, debemos analizar estos dinamismos en todos sus ámbitos, desde la familia y la comunidad hasta las instituciones más centralizadas del aparato estatal.

Me he preocupado por esta problemática de la historia política porque siempre hay relación entre los intereses teóricos y el contexto contemporáneo. A mi entender, todos nos enfrentamos a los problemas de interpretación y del significado de las cosas, no sólo porque desde el punto de vista abstracto nos parece un rompecabezas interesante, sino también por los problemas o las interrogantes que tenemos en el presente. Así que en este momento de ruptura profunda, donde los supuestos, las esperanzas y los significados pasados ya no nos ayudan a comprender el presente, ¿no vale la pena buscar, con nuevos lentes, hilos narrativos en el pasado? Lo digo sin miramientos: no hay historia puramente empírica u objetiva. Pero tampoco nos ayuda a buscar solamente lo que queremos encontrar.

Quisiera terminar este diálogo con mis colegas anotando una ironía sobre el caso de la diáspora Argentina, a la cual, por supuesto, pertenece Halperin. Cuando leí sus comentarios por primera vez, y que a lo que escribe sobre Estados Unidos y la falta de un socialismo arraigado y de masas, pensé en Argentina. En contraste con Chile, donde los partidos comunista y socialista desarrollan fuertes tradiciones sindicales, electorales, y de masas, el socialismo argentino es de arraigo exclusivamente intelectual y copular. Las tradiciones populares argentinas resultan ser el anarquismo y el peronismo. La guerrilla argentina de los años setenta tampoco tiene la articulación clara con

el marxismo que tienen guerrillas en otros países latinoamericanos. ¿No sería, me he preguntado, la posición de Halperin sobre el final del marxismo, una posición argentina más que latinoamericana? Y me puse a pensar también sobre la trayectoria de otro argentino, ya muchos años establecido en Europa, Ernesto Laclau. Es obvio para quien lee mis últimos trabajos que le debo mucho, intelectual y teóricamente, a Laclau. Pero solamente en diálogo con Halperin es como he llegado a pensar que Laclau también –si uno le sigue la pista a través de la década de los setenta– empieza a distanciarse precozmente de muchos supuestos marxistas sobre la política. ¿Habrá algo netamente argentino en esta precocidad? Si es así, las peculiaridades de la ruptura argentina nos vendrían a nutrir intelectualmente a todos, en este momento de diáspora americana acompañándonos en una etapa de autocrítica en la cual, como bien lo dice Halperin, todavía tenemos más capacidad de mirar críticamente hacia atrás que de iluminarnos claramente el futuro. Pero algo que nos enseña la historia –y que esperamos nos siga enseñando la nueva historiografía latinoamericana– es que la ruta del futuro se vislumbra mejor cuando se va trazando en diálogo constante con nuestras reconsideraciones del pasado. Sólo así podremos, como diría Guille, el hermano menor de Mafalda, vivir la historia como debe ser: ¡"P'adelante"!

De la experiencia afectiva

ESCRITURA DE LA HISTORIA, ESCRITURA DEL TRAUMA

DOMINICK LACAPRA*

Para iniciar, me gustaría distinguir entre dos enfoques de la historiografía. El primero es lo que yo calificaría como un modelo de investigación documental o autosuficiente, el cual tiene como forma extrema al positivismo. Dentro de este primer enfoque, reunir la evidencia y hacer aseveraciones referenciales bajo la forma de proposiciones verdaderas que se basan en dicha evidencia constituyen condiciones necesarias y suficientes para la historiografía. El segundo enfoque, que es el reflejo negativo del primero, es el constructivismo radical. Por esta razón, las aseveraciones referenciales que dan forma a las proposiciones verdaderas, en el mejor de los casos, sólo conciernen a los acontecimientos y son de una trascendencia restringida, incluso marginal. Por el contrario, resultan esenciales los factores performativos, figurativos, estéticos, retóricos, ideológicos y políticos que "construyen" estructuras –historias, tramas, argumentos, interpretaciones, explicaciones– en donde las aseveraciones referenciales se arraigan y cobran significado e importancia. Como se podrá notar, mi visión personal no se inclina hacia ninguno de los extremos que representan

* Título original "Writing History, Writing Trauma", publicado en Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins University Press, 2001. [Traducción de Demetrio Ibarra Hernández.]

estos enfoques. Sin embargo, tampoco se trata simplemente de un punto medio entre los extremos; más bien, intenta vincular los problemas y las relaciones de una manera significativamente distinta. En resumen, sostengo que las afirmaciones referenciales que dan forma a las proposiciones verdaderas que se basan en la evidencia, se manifiestan en la historiografía en los niveles (problemáticos) de estructuras y de acontecimientos. Además, las proposiciones verdaderas son condiciones necesarias, pero no suficientes, para la historiografía. Una interrogante crucial es cómo interactúan o deberían interactuar dichas condiciones con otros factores o fuerzas dentro de la historiografía, en otros géneros y en otras formas o modos híbridos.[1]

Un modelo de investigación documental o autosuficiente fue especialmente dominante hacia finales del siglo XIX y principios del XX, y quizá se hizo defendible al profesionalizar la historia bajo el estandarte de la objetividad, separándola de la literatura, principalmente en la forma de las *belles-lettres*.[2] Desde entonces, ese modelo tiene un alcance significativo en la historiografía profesional, pero su valor es más cuestionable, aunque se volvió más sofisticado a partir de su encuentro con una posición radicalmente constructivista.[3]

[1] Yo diría que un modelo de investigación autosuficiente y el constructivismo radical constituyen polos opuestos, probablemente ninguno de éstos caracterice de manera adecuada el enfoque de ciertos historiadores, pero ambos han jugado un papel significativo tanto en la disciplina como en sus análisis.

[2] Para más sobre este tema, véase Novick, *Noble*, 1988. Para conocer el debate sobre el libro de Novick en el que participaron J. H. Hexter, Linda Gordon, David Hollinger, Allan Megill, Peter Novick y Dorothy Ross, basado en un panel de la convención anual de la American Historical Association, véase *American Historical Review*, núm. 96, 1991, pp. 673-708. Para un debate que incluya un intento por replantear el problema de la objetividad en términos normativos, véase Haskell, "Objectivity", 1998, pp. 299-319; también el perspicaz ensayo de Chris Lorenz "Historical", en el mismo volumen, pp. 342-376. Esta obra, a la cual me refiero con frecuencia, es una de las mejores fuentes de las visiones contemporáneas de la historiografía por parte de los filósofos y los historiadores. Además de los ensayos de este volumen, véase también los de Jenkins, *Postmodern*, 1997.

[3] En un pasado reciente, la afirmación de la objetividad pudo incluso concluir en lo que Hans Kellner ha denominado "un tipo de literalismo posmoderno, un literalismo autocrítico (o autodeconstructivo, si se quiere) que señale quejumbrosamente su propia imposibilidad" –lo que quizá también se ha visto estilísticamente como una variante del minimalismo, se hace evidente, por ejemplo, en el trabajo de Berel Lang. Véase Kellner, "Never", p. 235. El debate de Kellner sobre la noción de la voz media de Hayden White en la representación del Holocausto quizá se pueda comparar con lo que escribo más adelante.

En un modelo de investigación documental o autosuficiente, a menudo se otorga prioridad a la investigación basada en las fuentes primarias (preferentemente de archivos) que permitan derivar hechos del pasado cuyo recuento sea puesto en una narrativa (el enfoque más "artístico") o se pueda emplear un análisis que presente hipótesis comprobables (el enfoque más "científico-social").[4]

En este modelo existe la idea de que el relato no es un problema. El relato está subordinado a conformar, a manera de hechos, su narración o su análisis. Por lo tanto, esto se reduce a actualizar los resultados de la investigación y el estilo se limita a una noción restringida de

[4] El enfoque "científico-social" es importante para muchos historiadores, pero actualmente no es muy discutido por los filósofos que tratan la historiografía (por ejemplo, Chris Lorenz en la tradición analítica y Paul Ricouer en la tradición continental), los cuales tienden a seguir a Hayden White, aun cuando lo critican, por enfocarse en la narrativa. A pesar de que la concepción de las teorías y los teóricos científico-sociales relevantes cambie con el paso del tiempo, el interés en la relación de la historia con las ciencias sociales, en ocasiones correlacionada con una subestimación de la importancia de la narrativa, ha sido un sello de la Escuela de Bielefeld en Alemania y de la Escuela de los *Annales* en Francia.

La preocupación de la relación entre la historia y las ciencias sociales es crucial; sin embargo, una orientación principal, aunque no exclusiva, de la dirección de las ciencias sociales, implica con frecuencia una devaluación de los estudios literarios, de la retórica y (en menor grado) de la filosofía, ya que esta última es relevante para el autoentendimiento o conducción de la investigación histórica (así como para los filósofos y los teóricos literarios, pues son interlocutores adecuados para los historiadores), y además dicha orientación concibe ampliamente a la filosofía y a la literatura como *objetos* del análisis científico-social e histórico. El resultado, a menudo desafortunado, se debe a una visión limitada dentro del trabajo y la obra de los textos filosóficos y literarios o a la manera en que éstos responden –por momentos de manera crítica– a las categorías sociales y a los postulados; sin embargo, quizá sea inquisitivo y complejo el análisis de su inserción social en una representación, estructura, campo o red colectivos. (La mutua dependencia entre la historia y las ciencias sociales se acentúo de cierta manera en 1994 con el cambio del título de la publicación *Annales ESC* [*Economies Sociétés Civilisations*] por *Annales HSS* [*Histories, Sciences Sociales*].) Esta orientación quizá esté cambiando recientemente con la intención de dar paso a una concepción más amplia de inter e intradisciplinariedad en la que exista una apertura crítica y discriminatoria hacia el papel de la teoría filosófica y literaria como espacios que, junto con las ciencias sociales, son relevantes para un replanteamiento (o "rumbo crítico") de la historia. Para conocer el intento del editor por replantear la tendencia de la revista, véase "Histoire", 1988, pp. 291-293 y "Tentons", 1989, pp. 1317-1323. Véase también *Annales HSS*, 1994, *Littérature et Histoire*. Para una severa crítica sobre cualquier tendencia de la Escuela de los *Annales* que podría reforzar la reflexión teórica o el análisis del discurso –y en menor grado una mutua interacción estimulante entre la filosofía y los estudios literarios–, véase Noiriel, *Sur*, 1996.

la bien estructurada, y fácilmente legible o accesible, prosa meliflua (o *beau style* convencional) en la que idealmente la forma no tiene un efecto relevante sobre el contenido. En otras palabras, el relato es un medio para expresar un contenido y su meta ideal es ser transparente en el contenido o una ventana abierta al pasado, con figuras retóricas que sólo tienen un papel instrumental para ilustrar lo que puede expresarse, sin pérdida, en términos literales. Como lo señala Nancy Partner: "El estilo histórico moderno y correcto desvía su atención de los símbolos verbales escogidos por el autor y la dirige a las palabras de otros (ya sean artefactos u objetos naturales), así que crea mediante la convención literaria la ilusión [yo prefiero decir que tiene el ideal normativo] de transparencia, a través del texto en el tiempo."[5]

En sus formas más extremas, un modelo de investigación documental o autosuficiente *quizá* haga hincapié en métodos cuantitativos (destacados en la cliometría), pero generalmente *involucra* las siguientes características, que adhieren otras dimensiones a un uso del lenguaje

[5] Partner, "Writing", p. 77. Quisiera señalar que, en el periodo moderno, la desconfianza hacia un estilo claro y la defensa de un estilo opaco, o al menos un estilo difícil, están motivadas por una serie de consideraciones. Una es la idea generalizada de que el estilo debería responder a la complejidad y a la dificultad de los problemas tratados, de tal manera que existe algo dudoso al intentar volver ciertos problemas fáciles o aparentemente simples y accesibles. (Se puede encontrar esta visión, combinada con cierta preocupación por la intensidad y la exigencia religiosas, en Kierkegaard, por ejemplo.) Otra es la idea de que la iniciación, con sus respectivos procesos, es necesaria para entender y apreciar ciertas cosas; o, como dice Nietzsche, todas esas cosas raras están para lo raro. Una variante más democrática de esta perspectiva es la noción de que un estilo intrincado quizá funcione como una estrategia de resistencia y prevenga el asimiento del poder dominante y opresivo (principalmente colonial y poscolonial). En palabras del escritor tunecino Abdelwahib Meddeb, "Nos defenderemos con el arabesco, la subversión, las construcciones laberínticas, el incesante descentramiento de la oración y de la lengua, así el otro perderá el camino justo como sucede en las estrechas calles del *Kasbah*" (citado en Dejeux, *Situation*, 1982, pp. 103-104).

Para escritores como Theodor Adorno y Paul Celan, una razón más es que el lenguaje ha sido tan distorsionado o corrompido por usos propagandísticos y políticos que tuvo que volverse muy extraño, difícil, incluso resistente al placer con el fin de ser usado de nuevo, una perspectiva que se intensificó con las decepciones y eufemismos del discurso nazi. Parafraseando, la última visión critica un regreso prematuro al principio del placer en el discurso antes de que ciertos problemas demandantes, aunque no intratables, hayan sido enfrentados y, en cierta medida, hayan sido enfrentados de una manera rigurosa y empática. De una forma más dudosa, un estilo opaco o intrincado quizá se vuelva miméticamente dominante cuando un enfoque difícil y demandante se vuelve una metodología multiusos o un tic estilístico.

predominantemente referencial o constatativo que expresa proposiciones verdaderas basadas en la evidencia: 1) una estricta separación u oposición binaria entre sujeto y objeto; 2) una tendencia a combinar objetividad con objetivismo o la objetivación del otro al que se dirige sólo como la tercera persona de las aseveraciones referenciales, citas directas, resúmenes o paráfrasis; 3) una identificación de la comprensión histórica con la explicación causal o con la máxima contextualización del otro (probablemente en la forma de descripción densa o narración); 4) una negación de la transferencia o el problema de la implicación del observador en el objeto de observación; 5) una exclusión o minimización de la relación dialógica con el otro, que es reconocido por tener una voz o perspectiva que quizá cuestione al observador o incluso lo ponga en duda, generando problemas en sus postulados, investiduras afectivas y valores. En general, se podría decir que un paradigma de investigación autosuficiente y, en una forma más pronunciada, su extremo positivista, restringen la historiografía a declaraciones constatativas o referenciales que involucran proposiciones verdaderas que hace un observador acerca de un objeto de investigación claramente diferenciado.

Considero (junto con la gran mayoría de los historiadores) que hay elementos de un paradigma de investigación extraídos de un marco autosuficiente o autónomo a los que encuentro indispensables, incluyendo la importancia de la contextualización, la claridad, la objetividad, el aparato crítico y la idea de que la historiografía necesariamente involucra proposiciones verdaderas basadas en la evidencia –o lo que pudiera llamarse una irreductible "aproximación"– no sólo en el nivel de las declaraciones directamente referenciales sobre los acontecimientos, sino también en los niveles más estructurales y comprensivos tales como la narración, la interpretación y el análisis. Sin embargo, creo que estas características se tienen que ubicar de una manera desfavorable por su papel relativamente poco problematizante dentro de un paradigma de investigación autosuficiente.[6]

[6] El predominio y la importancia de dicho paradigma o modelo en la profesión histórica quizá fueron cimentados en términos ampliamente restrictivos por Laurence Veysey cuando afirmó: "Con toda esta gran sofisticación acerca del argumento histórico, es cierto que todavía se concede un enorme prestigio al historiador que descubre (sin importar la manera en que lo haga) un hecho de gran importancia, un tanto incontestable pero previamente desconocido." Veysey, "United", 1979, p. 168. Sin

La nota (al pie de página o al final de un texto) es el vínculo de investigación, y su uso como componente referencial de investigación constituye un criterio que sirve para diferenciar la historia de la ficción. El trabajo de investigación o monografía es una escritura repleta de notas referenciales; idealmente, en un paradigma de investigación restringido, hay una nota por cada aseveración en el texto principal. (Los momentos más subjetivos están limitados a un prefacio o coda, o tal vez a notas que no sirven como referencias.) La ficción *podría* tener notas referenciales, primordialmente cuando mezcla realidad y ficción, pero la historiografía, para ser historiografía profesional –incluso más allá de un paradigma de investigación restringido–, *debe* contener notas que proporcionen referencias a las declaraciones que funcionan referencialmente y hagan proposiciones verdaderas (excepto cuando dichas afirmaciones expresan lo que comúnmente es aceptado como conocimiento general, al menos entre los profesionales).

Para J. H. Hexter, la actitud hacia las notas no sólo distingue a la historia de la ficción, sino también de la física, y, en un tono casi pastoril, incluso parece afirmar que, al menos en la historiografía, la nota es un caso donde lo último será lo primero:

> Se manifiesta una diferencia en la actitud divergente del historiador y, por ejemplo, del físico, hacia el humilde *item* en su repertorio común: la nota al pie. En realidad, esto es tan modesto que parecería no ser digno de mencionarse; pero debemos recordar que las cosas modestas y humildes de la tierra pueden ser más instructivas que lo grande y poderoso; después de todo, los genetistas aprendieron mucho más acerca de la genética observando la mosca de la fruta, de lo que pudieron aprender, en el mismo lapso de la contemplación de un impresionante elefante.[7]

Desafortunadamente, Hexter no explica lo que implica su cambio de un contraste putativo entre la historiografía y la física hacia

---

negar el predomino y la importancia de un modelo de investigación documental o autosuficiente en la profesión, modifiqué la afirmación de Veysey al observar que "a menudo se da el mayor reconocimiento al historiador que revisa los relatos estándar, basándose en la investigación masiva de archivo" (LaCapra, *History*, 1985, p. 20).

[7] Hexter, "Rhetoric", 1998, p. 60. Sobre la nota, véase también Grafton, *Footnote*, 1997.

una analogía entre el historiador y el genetista, y nos desconcierta e símil que pone en duda a la macrohistoria al referirse al elefante como un objeto de observación. Pero esta afirmación de la importancia de la nota para la historiografía es inequívoca e inobjetable.

Por supuesto, las notas se podrían usar en la historia y en la ficción de una manera que cuestione o incluso parodie un paradigma de investigación documental o autosuficiente, y podría haber notas sustanciales que no funcionan principalmente como referencias, sino como elaboraciones de puntos o incluso como modificaciones significativas de las aserciones o argumentos en el texto principal, a veces al grado de establecer una relación fundamentalmente dialógica entre texto y nota, o incluso algo que se aproxima a un contratexto en las notas.[8] Además, respecto de un acontecimiento limitado, como el Holocausto, incluso el eminente investigador Raúl Hilberg, cuya formulación de los problemas generalmente tiende a la banalización, llegó a ser hiperbólico y a parafrasear a Adorno, al formular esta pregunta aparentemente retórica: "Yo no soy poeta, pero el pensamiento vino a mí como si la aseveración [de Adorno] fuera verdadera, entonces ¿no es igualmente bárbaro redactar notas al pie después de Auschwitz?" Hilberg añadió:

> He tenido que reconstruir el proceso de destrucción en mi mente, intercalando los documentos dentro de los párrafos, los párrafos dentro de los capítulos y los capítulos dentro de un libro. Siempre tuve presente que estaba situado sobre un campo sólido: no me preocupé por el fracaso artístico. Ahora me dicen que en realidad tuve éxito. Y eso es motivo de cierta preocupación, pues nosotros los historiadores usurpamos la historia precisamente cuando tenemos éxito en nuestro trabajo, y es como decir que hoy en día alguna gente podría leer lo que he escrito con la idea equivocada de que aquí, en mis páginas impresas, encontrará la verdad absoluta del Holocausto como realmente pasó.[9]

Hasta ahora, el límite de la historia y el inicio de la ficción probablemente se encuentre en la nota autorreferencial (o cita) que va más

[8] Pienso que muchos historiadores y editores de textos históricos se sienten inconformes cuando ocurre este proceso, probablemente porque es una salida desconcertante del uso más estándar de las notas al pie de página.

[9] Hilberg, "Was", 1988, p. 25.

allá de las indicaciones intertextuales, relacionadas con los descubrimientos de la investigación o las conclusiones de otros historiadores, además de que bloquea la referencia remitiendo al lector al texto mediante efectos laberínticos, como se puede constatar, por ejemplo, en *Pale Fire* de Nabokov. También se podría mencionar el ping-pong diplomático de las referencias cruzadas de Flaubert en *The Dictionary of Received Ideas*, donde es indispensable seguir las citas: "*Blondes. Hotter than brunettes. See brunettes*". "*Brunettes. Hotter than blondes. See blondes*" ("Rubias. Más cálidas que las morenas. Véase morenas." "Morenas. Más cálidas que las rubias. Véase rubias").

Ahora vamos a concentrarnos en la segunda postura de la historiografía, a la que me referí en un principio: el constructivismo radical. Una posición radicalmente constructivista ha encontrado sus defensores más elocuentes en figuras tan importantes como Hayden White y Frank Ankersmit, quienes apoyan la distinción entre las declaraciones históricas y ficticias en el nivel de la referencia de los acontecimientos, pero la cuestionan en los niveles estructurales.[10] Para ellos, existe una identidad o similitud esencial entre historiografía y ficción, o historia y literatura, o con lo estético de los niveles estructurales, y su insistencia está en la ficcionalidad de las estructuras en todas estas áreas. A lo más, presentan a la historiografía como una ventana cerrada tan empañada por un grupo de factores proyectivos o cualquier otro que, al menos en el nivel estructural, sólo vuelve a reflejar la propia imagen

[10] Después de completar este capítulo, leí el de Lorenz, "Can", 1998. Este texto desarrolla cuidadosamente algunos de los puntos que yo trato, en términos de un marco de referencia un tanto más restringido que se enfoca en la narrativa e implica un tratamiento muy limitado, aunque no despreciativo, de la ficción, entendida como lo opuesto a la historia. Véase también, en el mismo volumen, Zammito, "Ankersmit's". A pesar de la fuerza y la contundencia de algunos de sus argumentos, en este ensayo (así como en "Are", 1993) Zammito muestra una escasa apreciación de las formas en que la hipérbole e incluso la opacidad (o al menos la dificultad) podrían entenderse y defenderse de una manera modificada, especialmente cuando se encuentran enmarcadas de cierta forma y simplemente no se cumplen en todos los contextos. Se podría hacer una defensa limitada y contextualizada de la hipérbole como una indicación estilística de la participación personal en el exceso de un contexto o situación excesivos o extremos (de hecho, por momentos traumáticos); una respuesta (no una última palabra o una posición) que debe experimentarse y hasta cierto punto representarse si algunos problemas tuvieran que entenderse empáticamente y ser enfrentados. Al menos se podría argumentar que existe algo cuestionable en una respuesta uniformemente bondadosa, meliflua, ligeramente razonable o convencionalmente "realista", incluso en las situaciones o casos más extremos.

distorsionada del historiador. Sin embargo, su trabajo a veces los lleva por direcciones que probablemente vayan más allá de una identificación radicalmente constructivista de la historia con la ficcionalización, la retórica, la poética, la performatividad o incluso el discurso autorreferencial. Después de un breve desarrollo de las dimensiones mejor conocidas de su pensamiento, reservo un espacio para lo que considero ha sido una difícil y estimulante iniciativa insuficientemente explorada en un ensayo de White, principalmente con respecto al argumento de que un discursivo análogo de la voz media es más conveniente al menos para representar el límite de los acontecimientos más extremos y traumáticos de la historia, tales como los del Holocausto.

A partir de lo que puede verse como una versión de un paradigma de investigación autosuficiente que se ha vuelto más sofisticado desde su encuentro crítico con el constructivismo radical, Perez Zagorin proporciona esta caracterización basándose en una posición que sostiene Frank Ankersmit y la generaliza para aplicarla al posmodernismo y a la deconstrucción en general:

> Uno de los movimientos característicos de la teoría deconstruccionista y posmoderna ha sido tratar de obliterar los límites entre la literatura y otras disciplinas reduciendo todas las formas de pensamiento a la condición común de la escritura. Entonces, esto sostiene que la filosofía, como la historiografía, es simplemente otro tipo de escritura y está sujeta a sus normas, más que a una especie de reflexión separada que se preocupa por cuestiones filosóficas distintas. Sin embargo, dejando de lado la identificación del lenguaje y la realidad, tesis que se puede interpretar de distintas formas (y que en todo caso se encuentra más allá del tema de mi discusión), me aventuro a decir que pocos historiadores estarían de acuerdo con la forma en que Ankersmit consigna la historiografía a la categoría de lo estético. Probablemente tampoco aprobarían una caracterización que da preeminencia a su "literariedad". Como dijeron los formalistas rusos y Roman Jackobson, la calidad de la literariedad consiste en la manera en que ésta pone el lenguaje y la expresión en primer plano y les concede un valor y una importancia independientes. A pesar de que Ankersmit sostiene que los trabajos históricos y literarios son similares en este sentido, seguramente éste no es el caso. En historiografía, el intento del

> lenguaje por concentrar la atención en sí mismo es visto, por lo general, como altamente inapropiado y como una alteración inoportuna de la regla del relato histórico. En el lenguaje de la historia, es ampliamente útil para el esfuerzo de los historiadores transmitir de la manera más completa, clara y comprensible un entendimiento o conocimiento de algo en el pasado.[11]

En su respuesta, Ankersmit menciona varios puntos dignos de ser tomados con seriedad. Sin embargo, parece estar de acuerdo con los aspectos importantes de la caracterización que hace Zagorin de su postura, aunque aquí cambia o varía su énfasis de la estética a la política (como a menudo lo hace White). Ankersmit escribe:

> Todo lo que resulta esencial e interesante en la escritura de la historia (en la teoría y la práctica) no se encuentra en el nivel de las declaraciones individuales, sino en el de la política que adoptaron los historiadores al seleccionar las declaraciones que individualizan su "retrato del pasado". [...] Decir cosas *verdaderas* acerca del pasado es fácil –cualquiera puede hacerlo–, pero decir cosas *correctas* acerca del pasado es difícil. Eso en verdad [*sic*] requiere de una visión histórica y de originalidad [...] En otra parte he determinado como sustancias narrativas a estos "retratos del pasado". Entonces, la cuestión que lo complica todo es si estamos o no preparados para reconocer dichas sustancias narrativas como entidades lógicas *próximas* a las entidades lógicas tales como sujeto, predicado, concepto teórico, proposición y otras, que ya conocemos a través de la lógica filosófica [...] Si tomamos con seriedad el texto y sus sustancias narrativas nos convertiremos en posmodernistas; si sólo vemos la proposición seguiremos siendo modernistas. O, para decirlo a manera de eslogan, la afirmación es modernista y el texto (histórico) es posmodernista.[12]

Por sustancia narrativa, Ankersmit entiende estructuras narrativas proyectivas, lo que White discutió en términos de tropos prefigurativos y carga significativa. Al igual que White, Ankersmit también

[11] Zagorin, "Postmodernism", 1998, p. 200.
[12] Ankersmit, "Reply", 1998, p. 209.

ve la sustancia o estructura narrativa como ficticia y política o ideológicamente motivada y, del hecho evidente de que "no podemos poner a prueba nuestras conclusiones al comparar el texto elegido con 'el pasado' mismo", infiere la controversial conclusión de que "las sustancias narrativas no se refieren al pasado".[13] También asevera que "sólo podemos hablar de causas y efectos en el nivel de la declaración" y que "el lenguaje narrativo es metafórico (tropológico)"; de hecho, que "el texto histórico es un sustituto del pasado ausente".[14]

Quizá se pueda estar de acuerdo con Ankersmit (o White) en el hecho de que es de suma importancia atender las actuales dimensiones ideológicas y políticas o las funciones de los relatos históricos. Además, todas las narrativas "construyen" o forman y, en ciertos casos, algunas narrativas distorsionan sus objetos más o menos drásticamente. Pero, sin adoptar el limitado marco de referencia de Zagorin, todavía se podría argumentar que el texto histórico se vuelve un sustituto del pasado ausente sólo cuando se construye como un objeto totalizante que pretende tener conclusión y como tal convertirse en un fetiche. (Para decirlo en términos psicoanalíticos un tanto irónicos, el texto histórico como fetiche se convertiría en un avatar de madre fálica que da a luz a la historia en su totalidad, lo que en algún momento fue el sueño de la Escuela de los *Annales*.) También se podría sostener que, aunque una realidad u objeto del pasado es para los historiadores una inferencia de las huellas textuales en el sentido amplio, la inferencia, pese a todo, mientras no se agote, implica necesaria y crucialmente la referencia y las proposiciones verdaderas respecto de los acontecimientos y las estructuras o interpretaciones y explicaciones generales. En otras palabras, decir cosas correctas posiblemente no esté condicionado, pero requiere decir constitutivamente cosas verdaderas acerca de los niveles de las declaraciones que refieren a los acontecimientos y de los esfuerzos más ampliamente narrativos, interpretativos o explicativos. Como se adjudiquen las proposiciones verdaderas podría diferir significativamente con respecto a los acontecimientos y los esfuerzos más amplios (tales como las interpretaciones y lecturas del pasado), a pesar de que las proposiciones verdaderas sean la cuestión más importante en ambos niveles.

[13] *Ibid.*, p. 212.
[14] *Ibid.*, p. 220.

Por ejemplo, en el debate acerca del Holocausto, en el cual White y Ankersmit han participado recientemente, la referencia y las proposiciones verdaderas no atañen exclusivamente a declaraciones tales como "la Conferencia de Wannsee que se llevó a cabo el 20 de enero de 1942". También se pueden aplicar a consideraciones más generales como las que están en disputa en el debate entre intencionalistas (que acentúan el papel de una política intencional de genocidio formulada por Hitler, así como la importancia de dicha política en una dictadura) y funcionalistas (que acentúan el papel de la naturaleza "policrática" o descentrada del régimen Nazi, procesos burocráticos más impersonales y las actividades de funcionarios de medio a bajo nivel para poner en práctica e incluso a veces iniciar la "solución final"). La mayoría de los historiadores del Holocausto puede argumentar ahora que un relato tanto verdadero como correcto no está presente ni en un enfoque intencionalista ni en uno funcionalista, sino en una combinación más compleja de sus prioridades, así como en una desviación parcial de la atención hacia otros factores que ninguno de los dos relata adecuadamente. Los términos más recientes del debate incluyen hechos (o declaraciones de hecho que remiten a los acontecimientos) que fueron importantes tanto para los intencionalistas como para los funcionalistas (particularmente los hechos del propio genocidio tal como lo relataron Raúl Hilberg y otros). Pero el debate ahora se centra en el peso relativo que debe darse a 1) el proceso burocrático (incluyendo asuntos médicos e higiénicos que se basan en una supuesta teoría científica de la raza) vinculado con lo que Hilberg llamó la "maquinaria de destrucción", quizá en relación con un concepto más amplio como es el de modernización (con Zygmunt Bauman), un marco tecnológico de referencia (*Gestell* de Heidegger) y la racionalidad instrumental (Dialéctica del Iluminismo de Horkheimer y Adorno), y 2) el antisemitismo como una ideología y práctica, quizá en relación con una concepción extendida de la victimización que remitiría de manera distinta a aquellos grupos como los discapacitados, los "gitanos", los homosexuales y los eslavos, incluyendo temas como el predominio, en Alemania y en otros lugares, del antisemitismo fanático (o de lo que Daniel Jonah Goldhagen llama *eliminacionista*) y su relación con los temores a la degeneración, la preocupación casi ritual acerca de la contaminación y el deseo casi sacrificial de purificación del *Volksgemeinschaft*, así como su regeneración o incluso su redención por medio de la violencia. Por

supuesto, hay todavía más temas involucrados en los debates contemporáneos –que incluyen asuntos retóricos, políticos, afectivos e ideológicos, de una manera confusa–, pero estas indicaciones son suficientes para demostrar que las proposiciones verdaderas están, sin importar el tema, en niveles distintos de los de las aseveraciones diferenciadas que se refieren a los acontecimientos.

Cuando se pasa de Ankersmit a White es importante notar que la antigua oposición entre modernismo y posmodernismo se reproduce en la más reciente entre realismo y modernismo del siglo XIX.[15] Este desplazamiento puede indicar que las oposiciones son menos firmes de lo que parecen para uno u otro pensador, y que tanto el realismo como el modernismo del siglo XIX pueden ser más complejos internamente de lo que cualquiera puede admitir al uilizar uno o el otro con fines de contraste y polémica. También es posible observar que White tiende a asociar de una manera cuestionable la narrativización con la ficcionalización.[16] Como lo he indicado, las estructuras narrativas pueden involucrar proposiciones verdaderas, sea en términos de "corres-

[15] En su trabajo más reciente, Ankersmit pasó de un esteticismo constructivista al concepto de la experiencia, tema que trataré de modo distinto más adelante en este ensayo. La experiencia –concebida de una forma quizá demasiado fundamental e indiferenciada– es un concepto clave de Toews, "Intellectual", 1987. Véase también Zammito, "Are", 1993, al igual que mi artículo "History", 1995 (una versión que se volvió a publicar como el capítulo I de mi libro *History*, 2000; y en una versión reducida en Fay, Pomper y Van, *History*, 1998. Curiosamente, ni Toews ni Zammito discuten el problema de la empatía, el cual parece ser crucial para cualquier intento por relacionar la historiografía con la experiencia, particularmente cuando se insiste en distinguir la experiencia diferenciada de aquella experiencia estudiada y diferenciada del historiador. También se puede notar que los proyectos utópicos, hasta cierto punto, siempre están ubicados más allá de la experiencia histórica, incluso cuando se refieren a una edad de oro mitológica.

[16] Quisiera señalar que no se debería simplemente confundir el contraste entre lo literal y lo figurativo con aquel entre el lo factual y lo ficticio. Las aserciones de hecho y las proposiciones verdaderas pueden transmitirse mediante el lenguaje figurativo (por ejemplo, "la guerra es el infierno" o "tiene un corazón tan grande como el universo"). Por el contrario, la ficción puede escribirse en un lenguaje no figurativo, "literal", en un lenguaje que verdaderamente trate de eliminar o de banalizar todas las metáforas (tal como sucede, de diversas formas, en la escritura de Flaubert, Kafka o Beckett). Por supuesto, en el lenguaje ordinario lo "literal" puede usarse como la correlación de lo "factual", o bien de una manera aparentemente pleonástica ("la verdad literal"). La correlación, si bien no la identificación, de lo figurativo y lo ficticio (o, de manera todavía más general, lo literario) es un aspecto de una teoría especial del lenguaje que se expone al cuestionamiento.

pondencia" para estructuras narrativas permanentes (tales como las involucradas en planes y proyectos realizados en mayor o menor medida) o en términos de referencias (por ejemplo, las que remiten a patrones o repeticiones más o menos variadas) que puedan verse en retrospectiva con el fin de informar sobre procesos o actividades de distintas maneras que quizá no sean totalmente conscientes para los participantes. (Por ejemplo, aquí se puede señalar el papel de la secularización como un complejo, y a menudo parcialmente inconsciente, desplazamiento de lo religioso en lo secular).

La comparación de la historiografía con la ficción puede tomar una dirección diferente de la que señala White. Puede argumentarse que las narrativas en la ficción quizá impliquen proposiciones verdaderas en un nivel estructural o general al aportar ideas para fenómenos como la esclavitud o el Holocausto mediante el ofrecimiento de una lectura sobre un proceso o un periodo, o el de un "sentir" que al menos sea plausible para la experiencia y la emoción, pues puede ser difícil llegar a él por medio de métodos documentales restringidos. Por ejemplo, se puede crear todo un caso de *Beloved* de Toni Morrison acerca de las consecuencias de la esclavitud y el papel de las fuerzas transgeneracionales y fantasmagóricas que persiguieron a las generaciones posteriores, o de *The Fall* de Albert Camus con respecto a la recepción del Holocausto.[17] (De hecho, el contraste más pertinente entre la historiografía y la ficción quizá se encuentre en el nivel de los acontecimientos, donde los historiadores, a diferencia de los escritores de ficción, no imbrican o tratan de la misma manera los acontecimientos actuales y los que ellos inventan.)

Por lo menos, la compleja relación entre las estructuras narrativas y las proposiciones verdaderas puede aportar un entendimiento diferente acerca del realismo moderno y el posmoderno (incluyendo lo que se ha denominado *realismo traumático*) en donde la correspondencia en sí misma no se entiende en términos de positivismo o esencialismo, sino como una metáfora que significa una relación referencial (o proposición verdadera) que es más o menos directa o indirecta (probablemente más indirecta en cuanto a género en la ficción que en la historiografía). Además, es posible sostener que las

[17] Para un debate de *The Fall* (así como de *Maus* de Art Spiegelman) desde la perspectiva que aquí se sugiere, véase mi libro *History*, 1998, caps. 3 y 5.

proposiciones verdaderas que provienen de la historiografía, en los niveles de los acontecimientos y de las estructuras, se pueden emplear en la discusión y en la crítica de arte (incluyendo la ficción) de una forma especialmente apremiante en relación con los acontecimientos extremos que actualmente siguen preocupando a la gente. Por ejemplo, es posible criticar justificadamente un trabajo de arte en el campo histórico, así como en el estético y el normativo, si dicha crítica aborda el Tercer Reich de manera que excluya o deje al margen el genocidio nazi o, incluso, si ésta lo orienta en términos de una narrativa armonizadora que otorgue al lector u observador un sentido injustificable de elevación espiritual (como, por ejemplo, lo hace el final de *La lista de Schindler*). En campos similares, también es posible criticar un trabajo de arte que se centre en la relación entre perpetrador y víctima, sobre todo en términos de cosquilleo erótico en la representación de una compulsión repetitiva (como se puede decir que sucede en *Portero de noche*).[18]

Las proposiciones verdaderas no son siempre la única ni la más importante de las consideraciones en cuanto al arte y su análisis. De obvia importancia son lo poético, lo retórico y las dimensiones performativas del arte, que no sólo marcan sino que además hacen históricamente las *diferencias* (dimensiones que también se presentan de una manera diferente en los relatos históricos). Pero mi planteamiento general es que, a pesar de todo, las proposiciones verdaderas son relevantes para los trabajos de arte, tanto en el nivel de sus

[18] Aquí se puede mencionar un caso más complicado, como es el de la película *La vida es bella* (1998) de Roberto Benigni. Pienso que esta película tiende a dividirse en dos partes: las experiencias previas al campo de concentración y las del propio campo. La película no refleja la ruptura y, por ello, es demasiado continua en sus técnicas y su visión de los problemas. El "realismo mágico" y el humor, que funcionan maravillosamente en la primera parte (por ejemplo, al crear y establecer la relación entre la pareja o al proteger al niño de la cruda realidad), se vuelven, en varios sentidos, inapropiados para el contexto del campo de concentración. La vida en éste exigía mucho más, y no es un contexto adecuado para el humor ligero y las estilizaciones (o juegos) de la negación protectora. La segunda parte de la película tiende a ser, o bien muy poco plausible o no lo suficientemente plausible, y revela tanto las posibilidades como los límites del tipo de humor y de realismo de Benigni. (El campo en sí continúa siendo más bien un espacio "utópico" o una tierra inexistente, poco específica en cuanto a la locación, duración de la estadía y operación –estilizada mágicamente de una manera muy cuestionable–, y el exagerado final entre la madre y el niño puede verse como un análogo italiano de un final de Hollywood.)

estructuras generales o procedimientos de argumentación –que pueden ofrecer ideas significativas (o, algunas veces, descuidadas), que sugieren líneas de investigación para el trabajo de los historiadores (por ejemplo, respecto de los procesos de "posesión" o persecución transgeneracionales)–, como en el nivel de cuestionamientos justificables dirigidos al arte basados en el conocimiento y la investigación históricos. En resumen, la interacción o la relación mutuamente interrogativa entre el arte y la historiografía (incluyendo la ficción) es más complicada de lo que sugiere una oposición de identidad o bien una oposición binaria entre estas disciplinas, tema que está adquiriendo mucha fuerza en los intentos más recientes por reconceptualizar el estudio del arte y la cultura.[19]

También se puede hacer explícito lo que White no expresa como tal en su obra: la narrativización está más cerca de la ficcionalización en el sentido de un arranque incierto o distorsión de la realidad histórica cuando ésta conduce a una conclusión poco problemática (o lo que Frank Kermode denomina una noción de desenlace).[20] Algunas veces, White realmente tiende a identificar la narrativa con una narrativa convencional o formulista que incluye la conclusión y tiende a pasar de esta identificación limitada a una crítica general de la narrativa. (Este movimiento se analiza en *Historical Culture* de Sande Cohen.)[21] Sin embargo, White también defiende lo que él entiende como narrativa modernista y argumenta que sería mejor que la historiografía luchara contra su resistencia a concluir y contra su experimentalismo en general, en lugar de atenerse a los modos de representación y de argumentación putativos del realismo del siglo XIX. Hans Kellner ha intentado mostrar cómo sucede esto en el estudio de Fernand Braudel sobre el Mediterráneo en la época de Felipe II, al representar una interacción satírica y carnavalesca de diversos niveles de signifi-

[19] Esta perspectiva ha mostrado mi enfoque personal de los problemas. Véase especialmente mi libro *Madame*, 1982, o más recientemente, mi discusión acerca de *Shoah* de Claude Lanzmann, en mi libro *History*, 1998, cap. 4. Para conocer un intento previo de replantear los estudios franceses de una manera que relaciona la historia y el arte, véase Crubellier, *Histoire*, 1974, para uno reciente, véase Ross, *Fast*, 1995; también el capítulo final de mi libro *History*, 2000.

[20] Kermode, *Sense*, 1967.

[21] Cohen, *Historical*, 1986.

cado, interpretación y explicación.[22] En cualquier caso, las críticas de White a la narrativa son más convincentes cuando se aplican a las narrativas convencionales (o la dimensión de la narrativa convencional) al buscar una conclusión escandalosa, y sus proposiciones acerca del posible papel de la narrativa experimental respecto de la historiografía son a menudo estimulantes, aun cuando el autor no muestre con precisión cómo es que se pueden aplicar o representar.

En lugar de continuar rastreando los movimientos de White, que ya han sido ampliamente discutidos en la literatura y que, por ello, han determinado casi totalmente los términos del debate, incluso por sus críticas, me gustaría regresar a un ensayo suyo, relativamente reciente, en el que habla del Holocausto.[23] En este ensayo relaciona lo que para él significa una representación modernista apropiada con un discurso similar de la voz media, tal como la discute Roland Barthes en su famoso ensayo "To Write: an Intransitive Verb?"[24] White parece derrumbar algo del constructivismo radical y una "dotación" o teoría proyectiva del significado que implica la idea de que un historiador podría decidir argumentar todo tipo de acontecimientos (inherentemente insensatos o caóticos) con cualquier estructura o modo de argumentación dados. Continúa afirmando que "los relatos narrativos no consisten únicamente en proposiciones de facto (proposiciones existenciales particulares) y argumentos, sino que también consisten en elementos poéticos y retóricos mediante los cuales *lo que de otra manera sería una lista de hechos se transforma en un relato* [las cursivas son mías]". Además, "esto saca a la luz la cuestión de la relación entre los diversos tipos genéricos de argumentación que pueden usarse para proporcionar diferentes tipos de significado a los acontecimientos –trágico, épico, cómico, romántico, pastoril, burlesco, y otros semejantes– en beneficio de sí mismos".[25] White también afirma que: "Podemos suponer con certeza que el tema plantea límites en cuanto a los *tipos* de historia que sólo pueden contarse *apropiadamente* (en el senti-

[22] Kellner, "Disorderly", 1979; reimpreso en *Language*, 1989. Véase también Carrard, *Poetics*, 1992.

[23] White, "Historical", 1992. En este ensayo me referiré a puntos en los que White aborda el concepto de la experiencia.

[24] Barthes, "Write", 1970. Este ensayo se incluye junto con una discusión.

[25] White, "Historical", 1992, p. 39.

do de veracidad y de propiedad) acerca de ellos si creemos que los acontecimientos poseen por sí mismos una historia tipo forma y una argumentación tipo significado."[26]

Si partimos de su primer trabajo, se podría esperar que White afirmara que la suposición anterior es insostenible, ya sea que se considere o no con seriedad, desde el momento en que las estructuras de argumentación son significativamente proyectivas y ficticias, quizá motivadas política o ideológicamente, y le otorga un significado y una estructura a estos acontecimientos que están "dotados" de un sinsentido inherente. En palabras que retomó de *La náusea* de Sartre, la vida (o la realidad) tal como se vive es inherentemente caótica o carente de sentido –una cosa detestable tras otra– y sólo se transforma en una historia significativa cuando se cuenta retrospectivamente en una narración. Una historia vivida o una vida con un significado determinado ("argumentado") llegan a ser simplemente una contradicción en palabras, aunque esto muy difícilmente sucede en una historia verdadera. El lector bien puede tener una reacción tardía cuando White, contrariamente a las expectativas, escribe: "En el caso de argumentar los acontecimientos del Tercer Reich de una manera 'cómica' o 'pastoril', evidentemente nos estaríamos justificando al recurrir a 'los hechos' con el fin de dejarlos fuera de las listas de las 'narrativas competitivas' del Tercer Reich."[27] White sigue haciendo una excepción cuando se trata de un giro irónico, metacrítico, sobre una historia cómica o pastoril, pero la manera en que es capaz de exponer la anterior descalificación como "eminentemente justificada" es confusa en términos de sus primeros postulados. Yo añadiría que la posibilidad no es meramente hipotética para ciertos intentos por normalizar el periodo nazi, basados en la nostalgia y las formas pastoriles, como es el caso por ejemplo de *Heimat*, el monumental docudrama de Edgar Reitz. En éste se hace una evocación pastoril de la vida en las provincias que minimiza al Tercer Reich y le da poca importancia al trato de los judíos.[28]

En respuesta al ensayo de White, Martin Jay exclamó: "En su afán de evitar ser incluido en las categorías de aquellos que defienden un tipo de 'todo es' relativista, que puede abastecer de municiones a

[26] *Ibid.*, p. 40.
[27] *Ibid.*
[28] Véase la excelente discusión de Reitz en Santner, *Stranded*, 1990.

los revisionistas que se muestran escépticos ante la existencia del Holocausto, [White] socava lo más trascendente de su aclamada crítica al realismo histórico ingenuo".[29] Sin embargo, el problema con el que se enfrenta White no es exclusivo de su forma de tratar el Holocausto. Se podría argumentar que el Holocausto surge de problemas con formas bien definidas que sobresalen respecto de otras series de acontecimientos, principalmente de otros acontecimientos extremos y traumáticos que actualmente poseen un interés particular porque están altamente "infundidos" o cubiertos de afecto y consideraciones de valor. Como ya lo indiqué, uno de estos problemas es la manera en la que se discuten las proposiciones verdaderas, no únicamente en el nivel de las aseveraciones que refieren a los acontecimientos, sino también en los niveles estructurales tales como las argumentaciones narrativas, las interpretaciones y las explicaciones.

He hecho alusión al giro particularmente difícil y áspero del argumento que White representa mediante su exhortación al uso de la voz media, a la que considera la manera más apropiada para "escribir" trauma. Las lenguas modernas no tienen voz media en su gramática, pero pueden a lo sumo considerar un equivalente discursivo para sustituirla. Barthes señala como una tarea primaria del relato moderno el intento por recuperar en el nivel discursivo lo que se ha perdido en el nivel gramatical, utilizando y poniendo en práctica una voz media

[29] Jay, "Plots", p. 97. Una nueva pregunta es si el escritor de ficción, en oposición al historiador, podría asumir la voz de la víctima. Pienso que cuando esto sucede de una manera no mediada (por ejemplo, mediante la identificación) se tiende a obtener literatura testimonial o quizá el incierto *faux mémoire*, cuyas cualidades literarias son bastante limitadas. (En la medida en que un texto se toma como una expresión de la verdadera voz de la víctima, principalmente como memoria, uno puede inhibirse por un cuestionamiento crítico riguroso acerca de sus cualidades literarias, una inhibición muy evidente en el trato que se le dio a *Night* de Elie Wiesel o, en un principio, a *Fragments: Memories of a War-time Childhood* de Binjamin Wilkomirski, del que hablaré más adelante. En el caso de un texto escrito por una víctima, dicha inhibición, la cual probablemente sólo exista durante cierto tiempo, quizá sea parcialmente defendida sólo por el hecho de que sitúa al lector en una disyuntiva entre el deseo de criticar y el temor de mostrarse inapropiado, una disyuntiva equivalente, aunque en menor grado, a aquella en la que las víctimas se clasificaban por sus experiencias.) Por el contrario, dentro de la literatura más importante, la relación del autor con la víctima (y la voz de la víctima) está mediada y estilísticamente modificada, por ejemplo, cuando la voz de la víctima está encarnada en los narradores o en los personajes, así como en las modulaciones del estilo indirecto libre.

que sustituya a las voces activa y pasiva. Sin embargo, White tiende a mezclar la voz media con el relato intransitivo y a ignorar los signos de interrogación en el título de Barthes. En el ensayo de Barthes, todavía se pueden distinguir dos movimientos que White tiende a seguir. El primero consiste en tomar el relato como intransitivo o verlo como autorreferencial, por consiguiente dejar de lado la pregunta de referencia y enfocarse exclusivamente en la relación del hablante y del discurso (o significante y significado). Así, Barthes escribe:

> La literatura moderna, mediante varios experimentos, está tratando de establecer un nuevo estatus del relato para el agente que relata. El significado o la meta de dicho esfuerzo es sustituir la instancia del discurso por la instancia de la realidad (o del referente), que ha sido, y sigue siendo, una 'excusa' mítica que domina la idea de la literatura.[30]

Este planteamiento, que se complace dejando de lado la función referencial del lenguaje, es dudoso para la historiografía, porque involucra enunciados referenciales y proposiciones verdaderas y, como ya lo he indicado, pienso que esto incluso sería, en ciertos aspectos, cuestionable para la ficción y, de manera más general, para la literatura y el arte.[31]

La segunda tendencia de Barthes es diferente. En ella no sitúa la voz media como homóloga del relato intransitivo o autorreferencial, sino más bien como algo inconcluso respecto de la oposición entre lo transitivo y lo intransitivo. Tal como brevemente lo explica Barthes, "nosotros mismos nos ubicamos en el corazón de una problemática de la *interlocución*".[32] En este sentido, la voz media, como lo sugiere White, representaría el papel de la *différance* derridiana. Dicho papel rechaza las dicotomías binarias aparentemente opuestas (tales como transitivo

[30] Barthes, "Write", 1970, p. 144.

[31] White no comenta sobre el hecho de que, mientras Barthes postula que hay una homología entre la oración y el discurso, y de este modo toma la lingüística como un modelo adecuado para el análisis del discurso, White, por su parte, asegura que existe una dicotomía entre el enunciado referencial en la historiografía y la estructura narrativa. Me gustaría señalar que ambos movimientos son ilusorios y que la relación entre la oración y el discurso es aún más compleja y garantiza un análisis referencial.

[32] Barthes, "Write", 1970, p. 144.

e intransitivo, activo y pasivo, pasado y presente o masculino y femenino) que causan un efecto sobre algo parecido a un proceso experimental dudosamente purificador y que reprimen un área intermedia de ansiedad dirigida a la incertidumbre, así como la manera en la que las oposiciones aparentes se dislocan y se marcan unas a otras internamente. La voz media será por lo tanto la voz que "intermedia" una incertidumbre y la indisponibilidad o ambivalencia radical de las posiciones claramente divididas. Por supuesto, también podría verse como la voz que busca Heidegger en su "paso atrás" de la historia de la metafísica en un pensamiento que remite a posibilidades más "originales".[33]

El propio Barthes vincula la voz media con el problema de la relación entre el presente y el pasado, principalmente en términos de la relación de cualquier individuo como hablante con el discurso en presente de otro individuo, que se contrapone al relato de un discurso o fenómeno del pasado. Más precisamente, hace alusión al argumento de Benveniste de que muchas lenguas

> tienen un doble sistema de tiempo. El primer sistema temporal es aquel del discurso mismo, que se adapta a la temporalidad del hablante [enunciador] y para el que la enunciación [acto de habla] es siempre el punto de partida [momento generador]. El segundo es el sistema de la historia o narrativa, que se adapta al relato de los acontecimientos del pasado sin ninguna intervención del hablante y que, en consecuencia, carece de presente y de futuro (excepto de manera perifrástica).[34]

Como lo señala Derrida en su intervención, la distinción tal como la expone Barthes parece funcionar como una oposición binaria engañosa y, yo agregaría, sólo es válida como tal, de manera abierta a la crítica, en un paradigma de investigación autosuficiente de tipo positivista.[35] Po-

[33] Para una discusión interesante sobre la voz media en Derrida y Heidegger que llamó mi atención hasta después de que escribí este capítulo, véase Pepper, *Singularities*, 1997, cap. 2.

[34] Barthes, "Write", 1970, p. 137.

[35] Derrida cuestionó la oposición de Barthes, particularmente respecto de una noción de la presencia total del tiempo discursivo no marcada por el pasado y afirmó que "la distinción entre tiempo discursivo y tiempo histórico, o entre presente y pasado, quizá se vuelva frágil", *ibid.*, p. 155. Yo argumento más adelante que la quizá frágil

dría ir más lejos y decir que la deconstrucción de las oposiciones binarias no conduce automáticamente a la mezcla de todas las distinciones. Para hacer frente a la última tendencia, se puede argumentar que la deconstrucción y la incertidumbre, al poner en duda las oposiciones binarias, hacen surgir los siguientes temas que se relacionan: el papel real (a menudo muy importante) de las oposiciones binarias en la realidad empírica (un tema que todavía requiere investigación) y la elaboración de distinciones no binarias, así como la necesidad de atribuirles a ambos fuerza o debilidad relativas, de hecho y de derecho. En este sentido, las distinciones son articulaciones (a veces relacionadas con las instituciones) que contrarrestan el "libre" papel de la *différance* (o diseminación) y de manera más o menos problemática le crean límites que se oponen a las formas no reguladas de dicha función. Éstas son al pensamiento lo que los juicios y las decisiones son a la evaluación y a la práctica.

A continuación quisiera hacer una correlación que resultará significativa para mi argumento posterior, una correlación que muestre la necesidad de relacionar los conceptos deconstructivista y psicoanalítico. Sostengo, o al menos sugiero, que la incertidumbre y la *différance* no regulada amenazan con desarticular las relaciones, confunden al propio yo y al otro, colapsan todas las distinciones (incluyendo aquéllas entre presente y pasado), están relacionadas con la transferencia y prevalecen en el trauma y en la representación postraumática en la que el individuo es perseguido o poseído por el pasado y atrapado de manera performativa en la repetición compulsiva de escenas traumáticas; escenas en las que el pasado regresa y el futuro está bloqueado o fatalmente atrapado en una espiral de retroalimentación melancólica. En la representación, los tiempos verbales hacen implosión, y es como si el individuo regresara al pasado para revivir la escena traumática. Cualquier dualidad (o doble inscripción) del tiempo (pasado y presente o futuro) sólo se colapsa o se vuelve empíricamente productiva en aporías y en vínculos dobles. En este sentido, la aporía y el doble vínculo pueden verse como las marcas de un trauma que no ha sido enfrentado. Enfrentar es una práctica articulatoria: hasta cierto punto, el in-

problemática de distinguir entre tiempo discursivo e histórico, o entre presente y pasado, es sin embargo especialmente significativa al momento de representar y enfrentar. Por supuesto, esta distinción no niega que el presente está marcado por el pasado y, de cierta manera, es perseguido por fantasmas.

dividuo se enfrenta al trauma (al igual que en las relaciones de transferencia en general), es capaz de distinguir entre el pasado y el presente; y el hecho de rememorar que algo le ha sucedido (a él o a su gente) es como regresar a ese momento, al mismo tiempo que se da cuenta de que está viviendo el aquí y el ahora, con opciones abiertas hacia el futuro. Esto no implica ni que exista una oposición pura entre pasado y presente ni que la representación –tanto para los traumatizados como para los que están ligados a ellos por la empatía– pueda trascender hasta un estado de conclusión o hasta una total identidad del ego. Pero esto realmente significa que los procesos de enfrentamiento pueden contrarrestar la fuerza de representación y la repetición compulsiva. Estos procesos de enfrentamiento, incluyendo duelos y formas críticas de pensamiento y práctica, involucran la posibilidad de hacer distinciones o desarrollar articulaciones que se reconocen como problemáticas pero que todavía funcionan como límites y como resistencias posiblemente deseables para la incertidumbre, particularmente cuando éstos equivalen a la confusión y a la obliteración o mezcla de todas las distinciones (estados que realmente puedan ocurrir en el trauma o en la representación de condiciones postraumáticas).[36]

Aquellos traumatizados por los acontecimientos extremos, así como aquellos que tienen empatía con dichos acontecimientos, probablemente se resistan a enfrentarlos debido a lo que prácticamente podría denominarse una fidelidad al trauma, un sentimiento en el que de algún modo se debe tener confianza. Parte de esta emoción podría ser el sentimiento melancólico de que, al enfrentar el pasado de una manera que permita la supervivencia o una reconciliación con la vida, se está traicionado a los que fueron aplastados y consumidos por ese traumático pasado. El vínculo de un individuo con la muerte, particularmente con los muertos más cercanos, podría cubrir el trauma de valor y hacer de su revivificación una dolorosa pero necesaria conmemoración o recuerdo al que uno continúa remitiéndose o al menos

[36] También podría hacerse una correlación entre representación y enfrentamiento con las nociones de *Erlebnis* y *Erfahrung* de Walter Benjamin –siempre y cuando estos conceptos sean entendidos de cierta manera. El trauma y su representación postraumática, revivir o recrear son formas de *Erlebnis*– "experiencia" que a menudo es radicalmente desorientadora y caótica. Enfrentar es una forma de *Erfahrung* que no debe ser vista en términos hegelianos estereotipados como los que implican la trascendencia dialéctica total o la conclusión narrativa.

sintiéndose atado. Esta situación podría crear un deseo más o menos inconsciente de permanecer dentro del trauma. Esto seguramente invalida cualquier forma de conclusión narrativa o conceptual y también puede generar resistencias a la influencia de algunas contrafuerzas, por ejemplo, aquellas involucradas en el duelo no simplemente entendido como pena aislada o interminable desgracia, sino como un proceso social que podría ser al menos parcialmente efectivo para reintegrar al individuo a las demandas y responsabilidades de la vida social. Además ha existido, en un nivel un tanto distinto, una importante tendencia de la cultura y el pensamiento modernos a convertir el trauma en una ocasión para la sublimidad, a transformarlo en una prueba individual o grupal, así como en una puerta a lo extraordinario. En lo sublime, el exceso del trauma se convierte en una misteriosa fuente de euforia o éxtasis. Incluso, los acontecimientos extremadamente destructivos y desorientados, tales como el Holocausto o el lanzamiento de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, podrían convertirse en momentos de sublimidad negativa o de sacralización desplazada. Éstas quizá también abran paso a lo que se ha denominado traumas fundadores; traumas que paradójicamente se convierten en la base de la identidad valorizada o intensamente arraigada para un individuo o para un grupo más que para los acontecimientos que contienen la problemática de la identidad.

Varios modos de significación proporcionan refugios relativamente seguros para explorar las complejas relaciones entre representar y enfrentar el trauma. Algunas de las formas más poderosas del arte moderno y del relato, así como también algunas de las formas más precisas de criticismo (incluyendo las formas de destrucción) a menudo parecen ser relato traumático o relato postraumático en su aproximación más cercana al trauma. Éstas también podrían involucrar el sentimiento de mantener la fe en armonía con el trauma de una manera que conduzca a una preocupación compulsiva con la aporía, un duelo infinitamente melancólico e imposible y una resistencia a enfrentarlo. Creo que aquí se involucran desplazamientos más o menos secularizados de lo sagrado y sus paradojas. La ocultación, la muerte o la ausencia de una divinidad radicalmente trascendente o de fundaciones absolutas hacen de la existencia una escena fundamentalmente traumática en la que la ansiedad amenaza con teñir, y tal vez confundir, todas las relaciones. La relación de un individuo con cualquier otro –en lugar de

implicar una tensa, y por momentos paradójica, interacción de proximidad y distancia, solidaridad y criticismo, confianza y precaución– podría figurar en un modelo de "relación sin relación" de un individuo agobiado por la angustia de una divinidad radicalmente trascendente (ahora quizá reconocida como ausente) que es otra totalmente distinta. Por supuesto, ésta es precisamente la situación de todos como se describe en *The Gift of Death* de Derrida.[37]

El sacrificio –lo que Derrida presenta como el regalo de la muerte– es un modo de volver a realizar performativamente escenas traumáticas donde la victimización se combina con la oblación o el regalo que origina (generalmente con la víctima como regalo) un tipo de actividad que, en su forma irreemplazable o insublimable, implica el verdadero asesinato.[38] Derrida subraya el exceso de generosidad o regalo dado y pasa por alto el problema de la víctima en *The Gift of Death*. Pero el relato diseminador, como un suplemento de la deconstrucción de binarios que socava la base de un proceso experimental, se podría ver como un desplazamiento simbólico del sacrificio que distribuye la identidad propia desarticulada, apartada o autofragmentada, en un discurso radicalmente descentrado, tal vez con la esperanza de terminar simbólicamente un proceso de sacrifico desprovisto de una víctima o chivo expiatorio diferenciado y discriminado. De esta manera, la deconstrucción de oposiciones binarias que subtienden y se regeneran en el sacrificio serían suplidas por su desplazamiento general y el intento por anular el sacrificio, al demandar una víctima distinta; intento que se llevó a cabo en y mediante un relato diseminador que generaliza (más que localizar de manera proyectiva) la ansiedad, representa (en el sentido dual de representar y en parte enfrentar) la transferen-

[37] Derrida, *Gift*, 1992.

[38] El sacrificio se puede ver como un refugio relativamente seguro sólo en el dudoso supuesto de que la institución de sacrificio, al identificar la angustia y culpar a una víctima en particular –un chivo expiatorio que a menudo es un forastero o uno de los miembros más débiles de la comunidad, el cual no cuenta con el apoyo de un grupo potencialmente vindicativo– sirve para limitar una crisis de sacrificio más generalizada en la que se presenta la violencia indiscriminada. Sin embargo, el chivo expiatorio que va a ser sacrificado está ligado a oposiciones binarias (propio y extraño, miembro y forastero) que, en su forma adoptivamente pura, pueden llegar a ser extremadamente inestables, como miembros "sospechosos" están proyectados hacia el exterior y la violencia vuelve a determinar las relaciones dentro de la comunidad que parecía protegerse seleccionando una víctima distinta o un grupo de víctimas. Para profundizar en estos problemas, comparar las visiones de Girard, *Violence*, 1977, y *Things*, 1987.

cia y esparce semillas del propio yo en prácticas significativas. Dejar abierta la pregunta es la manera en la que el proceso podría relacionarse con la elaboración de distinciones, juicios y decisiones inciertos pero no arbitrarios que se requieren para la práctica y el pensamiento responsables, así como también para la generación de instituciones alternativas necesarias para una sociedad y un gobierno actuales.

En cualquier caso, resulta significativo que en su primer ejemplo "performativo" de la voz media, tal como la distingue de la voz activa, el mismo Barthes invoque el sacrificio, algo que White menciona sin una nota al pie. Barthes escribe (y aquí el relato parecería estar implicado, de una manera más bien analítica e inafectada, en una traumatización que parecería desplazar el sacrificio):

> De acuerdo con el clásico ejemplo que dan Meiller y Benveniste, el verbo *sacrificar* (ritualmente) es activo si el sacerdote sacrifica a la víctima en mi lugar, y si yo, al tomar el cuchillo de las manos del sacerdote, llevo a cabo el sacrificio por mí mismo, entonces surge la voz media. En el caso de la voz activa, la acción se realiza fuera del sujeto, porque, aunque el sacerdote realiza el sacrificio, a este último no le afecta. Por el contrario, en el caso de la voz media el sujeto se afecta al actuar; permanece siempre dentro de la acción, incluso si un objeto es involucrado. Por lo tanto, la voz media no excluye la transitividad. Entonces, definida de este modo, la voz media corresponde exactamente a la naturaleza del verbo *escribir*.[39]

Hayden White propone la voz media en términos no diferenciados como la manera correcta de representar el Holocausto. En una contradicción performativa, incluso escribe que la voz media es la manera de representar con realismo no sólo el Holocausto, sino también la experiencia moderna en general:

> La mejor forma de representar el Holocausto y su experiencia quizá sea a través de un tipo de "relato intransitivo" que no establece proposiciones del tipo del realismo al que aspiraban los historiadores y escritores del siglo XIX. Pero quizá valdría la pena considerar que por relato intransitivo debemos entender algo como la rela-

[39] Barthes, "Write", 1970, p. 142.

> ción de ese acontecimiento expresado en voz media. Esto no tiene la intención de sugerir que se detendrá el esfuerzo por representar el Holocausto con realismo, sino más bien que nuestra noción de lo que constituye la representación realista debe revisarse con el fin de tomar en cuenta las experiencias que son únicas para nuestro siglo y para las cuales las antiguas formas de representación han sido inadecuadas.[40]

Dejando de lado las nociones de unicidad, tal vez la manera más generosa de interpretar este pasaje es considerarlo como un intento por evocar la cuestión de proposiciones verdaderas en la historiografía (así como también en la ficción) y como la demanda de un realismo traumático que en cierto sentido intenta alcanzar términos, afectivos y cognitivos, con experiencias limitadas que involucran el trauma y sus efectos posteriores. Sin embargo, lo que permanece cuestionable es la afirmación indiscriminada de White sobre la voz media como la única forma de representación conveniente para el Holocausto y la modernidad en general, una afirmación que parece prescribir una retórica o un modelo de discurso insuficientemente modulado y que descarta o socava la pertinencia de las declaraciones referenciales en tercera persona, las citas directas y los resúmenes o paráfrasis. Es posible preguntarse en qué sentido se podrían hacer proposiciones verdaderas en voz media y en qué medida su uso interrumpe esta posibilidad. En cualquier caso, sin calificarla hasta el momento, la generalización que hace White acerca de la voz media parecería implicar un tratamiento básicamente similar o al menos insuficientemente diferenciado de Hitler, los Consejos Judíos, las víctimas de los campos de concentración y exterminio y otras en condiciones significativamente diferentes.

Algo que también se omite en el relato de White, al igual que en el de Barthes (o en *Gift of Death* de Derrida) es el problema de la víctima y la fuerza de la distinción entre víctima y perpetrador. Una voz media generalizada de manera imprudente podría socavar o trastornar sistemáticamente no sólo la oposición binaria, sino también cualquier distinción, aunque problemática en ciertos casos, entre la víctima y el perpetrador, de la misma manera que parecería socavar los problemas de entidad y responsabilidad en general (excepto en la

[40] White, "Historical", 1992, p. 52.

medida en que exista la voluntad de identificar la responsabilidad con el decisionismo o con un brote de fe, si no ciego, al menos infundado). Además, esto podría coincidir con la discutible tendencia de White a concebir al Holocausto como una escena de horror indiferenciada y de sublimidad negativa, una escena que está por encima o más allá de las consideraciones éticas y que exige la representación en voz media. Lo que podría pedirse (y que le falta a White) es un relato de las relaciones de la voz media con otros usos del lenguaje, así como también una exploración apropiada de las modulaciones reales y deseables de la propia voz media en un discurso que se refiera a varios temas, a veces muy distintos, u otras cuestiones.

Además, se puede notar que el enfoque de White está facilitado, y su incertidumbre encubierta, por algo implícito en el relato de Barthes, y explícito, pero no reconocido como incierto, en el de White. El problema de la víctima y la distinción entre víctima y perpetrador (o sacrificador) quizá se pueda omitir u oscurecer rápidamente si se asume la identificación no problemática de perpetrador y víctima o al menos de observador o testigo y víctima secundarios.[41] Esta identificación es más plausible en el caso del autosacrificio. No es completamente cierto en el caso del sacrificio de otro, cualquiera que sea el vínculo entre el sacrificador y el sacrificado o entre el sacrificado y el testigo secundario. Es preciso señalar que White cita como un caso de la voz media el ejemplo de Berel Lang, el cual (al menos en la interpretación de White) implica una identificación no problemática: "Lang recomienda explíci-

[41] Con identificación me refiero a la fusión no mediada de uno mismo y el otro en la que la otredad o alteridad del otro no está reconocida ni respetada. Esto quizá implique lo que Melanie Klein llama identificación proyectiva, en la que aspectos no reconocidos de uno mismo son atribuidos al otro. Probablemente también esté implicada la incorporación, en la que aspectos del otro se incorporan o se integran a uno mismo. Es posible que la identificación y la incorporación proyectivas sean procesos necesarios e inevitables en la relación de uno mismo con el otro; procesos vinculados con la transferencia en la que ambos están particularmente activos respecto de los objetos altamente "infundidos" y especialmente declarados en el trauma y sus consecuencias. Pero es probable que las contrafuerzas de la identificación e incorporación proyectivas tengan su origen en uno mismo y la sociedad, y dichas contrafuerzas resultan cruciales para los procesos críticos de investigación, juicio y práctica. Además, puede suceder que la empatía contraste con la identificación (como fusión con el otro) en la medida en que ésta marca el punto en el que el otro es en realidad reconocido y respetado como el otro, y uno no se siente obligado o autorizado a hablar con su voz o a tomar su lugar, por ejemplo, como víctima o perpetrador subrogados.

tamente el relato intransitivo (y el discurso) como apropiado para el individuo judío que, en el relato de la historia del Éxodo de Passover, 'debería contar la historia del genocidio como si él o ella hubieran estado ahí' y en un ejercicio de autoidentificación particularmente judía en absoluto."[42] Es conveniente señalar que esta forma de identificación no es exclusiva de los judíos. De hecho, varios judíos la han criticado, bastaría recordar el título del artículo de Hilberg que cité anteriormente: "I Was Not There". Y la analogía entre el Holocausto y la narración ritual del Éxodo de Passover parecería pertinente sólo dentro de un marco de referencia que de una manera poco crítica haga del Holocausto el centro sagrado de una religión civil.[43]

La identificación no comprobada implica una confusión entre uno mismo y el otro que puede conducir a una incorporación de la experiencia y la voz de la víctima, así como a su recreación o interpretación. En general, cuando se hace una interpretación uno es poseído, aunque indirectamente, por el pasado, y al revivir sus traumáticas escenas quizá sea trágicamente incapaz de interpretar con responsabilidad o de comportarse de una manera ética que pueda tener consideración por los otros en su calidad de otros. No se debe culpar a la víctima que es poseída por el pasado y que es incapaz de ir más allá de éste en cualquier manera viable, con el fin de plantear la idea de que es deseable identificarse con esta víctima, o convertirse en una víctima subrogada, y escribir (o personificar) en esa voz incorporada. Al menos en su habilidad para cuestionar una arriesgada generalización de la voz media como un modo de relato o representación, la intervención de Jean-Pierre Vernant después de la divulgación del ensayo de Barthes es digna de citarse:

> [La voz media designa] el tipo de acción donde el agente permanece envuelto en la acción liberada. Barthes considera que esto proporciona un modelo metafórico para el estado presente del relato. Entonces, yo preguntaría, ¿acaso es accidental que desaparezca la voz media en la evolución del indoeuropeo? Desde la antigua Grecia, la oposición entre la voz activa y la voz media no se mantuvo

[42] White, "Historical", 1992, p. 48.

[43] Para estos temas, véanse Maier, "Surfeit", 1992; Rabinbach, "Explosion", 1997, y Novick, *Holocaust*, 1999.

> mucho tiempo, sino más bien entre la voz activa y la pasiva, así que la voz media se convirtió en una especie de vestigio con el que los lingüistas no sabían qué hacer [...] En el pensamiento griego o en antiguo indoeuropeo, no existe la idea de un agente que sea la *fuente* de su acción. O, si yo pudiera traducir esto como historiador de la civilización griega, no hay categoría para *la voluntad* en Grecia. Pero, lo que observamos en el mundo occidental, a través del lenguaje, la evolución de la ley, la creación de un vocabulario de la voluntad, es precisamente la idea del sujeto humano como agente, él es la fuente de acciones, las crea, las asume y es el responsable de ellas. Por lo tanto, lo que yo le pregunto a Barthes es lo siguiente: ¿acaso estamos viendo, en el ámbito literario, un total retroceso de esta evolución y cree usted que vamos a observar, en el nivel literario, la reaparición de la voz media en el ámbito lingüístico?[44]

Uno podría remitirse al texto para conocer la respuesta de Barthes, lo que realmente no creo es que la pregunta esté a la altura (a pesar de lo contestables que puedan ser algunas de las últimas características).[45] La pregunta de Vernant sugiere la manera en que la voz media y temas conectados con ella podrían estar más relacionados con el modo en que el "paso atrás" heideggeriano (que a veces figura como un recurso para lo presocrático) convierte la voz media aparentemente rudimentaria en un retorno reprimido, y resulta en un modo de discurso que, al mantenerse permanentemente incierto, se vuelve sospechoso de voluntad como el más reciente avatar de la fundación metafísica, y simultáneamente socava el discurso ético como superficial respecto de la pregunta de Being (una pregunta para ser presumiblemente contestada con una variante poética o discursiva que rescate la voz media). La pregunta más general, como yo sugerí, trata acerca de las

[44] White, "Historical", 1992, p. 152.

[45] Vernant parece tener una noción no problemática del agente como fuente creativa de su acción, al igual que de la voluntad como una categoría. Nuevamente quisiera señalar que el estilo indirecto libre (o *Erlebte Rede*) es un modo más o menos protegido para regresar discursivamente a la voz media. Es, a mi juicio, un modo de discurso internamente dialogizado que involucra grados variables de proximidad y distancia –no necesariamente de identificación– entre narrador y objetos o personajes narrados y lleva la incertidumbre al límite. También, pienso que su uso indiscriminado o su arriesgada generalización crea problemas. Para un debate sobre el estilo indirecto libre, véase mi libro *Madame*, 1982, cap. 6.

posibilidades o límites de la voz media respecto de un amplio rango c temas, que incluyen el papel legítimo de las distinciones y los proble mas de entidad y responsabilidad ética, incluyendo la habilidad par: distinguir entre relatos que son más o menos verdaderos, así comc también entre grados de responsabilidad o compromiso en acción.

En cierto sentido, la respuesta de uno mismo al papel de la voz media quizá esté ligada con la respuesta del otro para representar o interpretar el trauma en relación con los intentos por enfrentarlo. En mi juicio provisional, el uso de algún discurso análogo a la voz media en historiografía se justificaría mejor en términos de las relaciones de proximidad y distancia más difíciles y enmarañadas de uno mismo con el otro, principalmente cuando uno se traslada, incluso se mueve o se encuentra inestable, de manera que es incapaz o no tiene la voluntad de juzgar o incluso de predicar con cierto grado de confianza. Por lo tanto, algo como una voz media que suspendiera un juicio o que sólo lo enfocara en los términos más tentativos podría ser demandado de acuerdo con las ambiguas figuras de la zona gris de Primo Levi, por ejemplo, como en el caso de ciertos miembros de los Consejos Judíos bien intencionados pero engañosos, y a veces autoengañados (tales como Adam Czerniakow del gueto de Varsovia), que en realidad no estuvieron atrapados entre la espada y la pared por sus propios actos.[46] Quizá sea pertinente –y extremadamente difícil de lograr– en el caso de ciertas víctimas que también fueron perpetradores, principalmente alguien como Tadeusz Borowski, quien reaccionó ante su experiencia de una manera tormentosa e inestable que, a la vez, demanda y ahuyenta la empatía del lector.[47] Incluso en las circunstancias más fatales y menos comprometedoras, el destino de ciertas víctimas es a menudo tal que hace que el uso de cualquier voz sea problemática para el historiador, incluyendo principalmente una voz que interprete la identificación. En cualquier acontecimiento, el uso de la voz media requeriría modulaciones de proximidad y distancia, empatía e ironía respecto a los "distintos" objetos de investigación, y necesitaría no ser entendida como reguladora de todas las formas de objetividad y objetivación.

[46] Levi recomienda tener precaución con el juicio, incluso cuando se refiere al comprometido Chaim Rumkowski, cuya historia "recapitula por sí misma todo el tema de la zona gris y lo deja a uno en suspenso". Levi, *Drowned*, 1989, pp. 66-67.

[47] Véase Borowski, *This*, 1976.

Por otra parte, se tiene la impresión de que hay un registro más asertivo en el que la voz media podría estar relacionada con una utopía de generosidad desatendida o regalo extra o, más aún, con cálculo, posiciones, juicio y victimización del otro. Esto también puede exceder tanto las concepciones de justicia como la historiografía en cualquiera de las formas que actualmente pudiéramos reconocer. La cuestión es si uno puede lanzarse inmediatamente a esa utopía de manera discursiva (incluso negar que se trata de una utopía) o, asumiendo al menos su valor parcial, si tiene que enfocarse o aproximarse de una manera distinta, más modulada y modificada que requiera el contrapeso de límites normativos y el papel de la práctica y el pensamiento críticos. En términos reales, la verdadera pregunta es cómo o en qué medida la representación sin modificaciones de lo que procura ser un (des)posicionamiento afirmativo de la voz media testifica, o incluso fomenta, un movimiento más allá de una lógica binaria y de sacrificio, y cualquier creencia totalizadora de que un ideal regulador (como la justicia) pueda encaminarse por completo (un movimiento que a mi juicio es deseable) hacia una condición problemática de emergencia social o crisis que está marcada por la generalización del trauma como tropo, decisión arbitraria (o saltos de fe secular a través de las profundidades anómicas o antinómicas), ansiedad extrema y desorientación, si no es que pánico. No es claro si el discurso en voz media, particularmente cuando no se complementa o se regula con otros usos del lenguaje, es capaz de proporcionar indicaciones viables de articulaciones sociales y culturales deseables, incluidas las instituciones y las prácticas, distintas, en términos generales, de un estado de crisis o exceso y una esperanza sin límites (o mesianismo sin mesías) que posiblemente induzcan a la hipérbole y a la incertidumbre indiscriminadas (así como también un estilo "contagiosamente" manierista que a veces raya en la preciosidad) frente a aporías y dobles vínculos proliferantes.[46] En

[46] Derrida excluye la aplicabilidad de la noción de "utopía" de su pensamiento respecto de la "mesianidad" (incluso al grado de negar de manera similar el desplazamiento de lo religioso hacia lo secular en esta instancia crucial). Sin embargo, esto lo hace en términos cuestionables que se podrían leer como la afirmación de una utopía dentro de otra, en el sentido de "aquí y ahora": "La mesianidad (que yo considero como una estructura universal de la experiencia y que no se puede reducir al mesianismo religioso de ningún tipo) es todo menos utópica: se refiere, en cada aquí y ahora, a la llegada de un acontecimiento eminentemente real y concreto, es decir, a la otredad más irreductiblemente

cualquier caso, a medida que la noción de un discurso análogo al de la voz media efectivamente contiene una dimensión afirmativa o incluso utópica, es conveniente explicarla tan clara y plenamente como sea posible con el fin de facilitar los intentos conocidos para evaluarla y someterla de manera crítica a la prueba de la realidad sin la cual la afirmación se vacía y la utopía equivale al pensamiento deseado.[49]

Sin prejuzgar otras posibilidades, me gustaría evocar un caso reciente donde la voz media y la incertidumbre están en discusión de una manera particularmente dudosa y problemática. Me refiero al libro de Benjamin Wilkomirski *Fragments: Memories of a Wartime Chilhood.*[50] Como se trata del primer recuerdo que se grabó en la memoria de un niño sobreviviente de un campo de concentración, el libro ha sido cuestionado porque su autor quizá pudo no haber estado nunca en un campo –de hecho, pudo no haber nacido en Latvia en 1938 sino en Suiza en 1941. Los problemas de la negación del Holo-

heterogénea. Nada es más 'realista' o 'inmediato' que esta aprehensión mesiánica, que fuerza el acontecimiento del que/de lo que está por venir. Digo 'aprehensión', porque esta experiencia, que fuerza el acontecimiento, es al mismo tiempo una espera sin esperanza [*une attente sans attente*] (una preparación activa, una anticipación al lejano horizonte y también es una revelación sin horizonte y por lo tanto una irreducible amalgama de deseo y angustia, afirmación y miedo, promesa y trato) [...] Esta calidad de ineluctable cuyo imperativo, siempre aquí y ahora, no puede, de una manera singular y en ningún caso, dar preferencia a la fascinación de la utopía, al menos no en el sentido literal de la palabra o en la manera en que se toma comúnmente." Derrida, "Marx", 1999, pp. 248-249. Sin embargo, la cuestión es el papel del pensamiento y la práctica en las zonas de transición o intermedias que no están ni el extremo de la universalidad ni en el de la singularidad (o "la otredad más irreduciblemente heterogénea"), así como también la cuestión de si Derrida, ostensiblemente preocupado por los asuntos políticos y sociales, les dedica la sustanciosa atención que merecen precisamente en su trabajo más reciente.

[49] Véase el enfoque más bien utópico y "deconstructivo" de "el otro" y confiar en Attridge, "Innovation", 1999. Attridge trata de combinar la noción (derivada de Derrida y Levinas) de que cada otro es totalmente otro con una afirmación de total confianza en ese otro, que es un extraño desconocido y puede ser un "monstruo". En su argumento incluye la idea de que la responsabilidad para el otro no es obligación ni está codificada de ninguna manera: por el contrario, es total sinceridad y confianza. Esta idea de confianza parece desprovista de toda prueba de realidad y es otro mundo en el sentido de que requiere una total transformación de las condiciones históricas que le permiten a uno distinguirla de la absoluta credulidad. El contexto de las relaciones judeo-alemanas en la Shoah arroja una luz especialmente extraña sobre el argumento de Attridge. (Este número de *PMLA* donde aparece el ensayo de Attridge incluye una interesante serie de ejemplos sobre el estado de reflexión de la ética en los estudios literarios de hoy en día.)

[50] Wilkomirski, *Fragments*, 1996.

causto y la memoria recobrada hacen este caso particularmente controversial, y recientes revelaciones respecto de la retención y el encubrimiento de la riqueza de las víctimas en los bancos suizos han sometido a este país al escrutinio.

Me gustaría enumerar por lo menos cuatro posibilidades en el relato y la lectura del libro de Wilkomirski. Primero, se podría tomar como una memoria, y ésta es precisamente la manera en que está armado. Contiene algunas partes escépticas que probablemente permitan una lectura retrospectiva para lanzar la pregunta de si el libro algunas veces muestra signos de ficcionalidad, por ejemplo, en los confusos recuerdos del narrador ("Yo tenía diez o quizá doce años, no lo recuerdo precisamente")[51] o la declaración –que en distintos sentidos resulta irónica antes y después de ser acusado de impostor– de que, en Suiza, "todos me dicen que ya lo olvide, que eso nunca sucedió, que sólo estaba soñando".[52] Pero las dudas podrían ser rápidamente atribuidas a la confusión y el desorden de un niño traumatizado, y afirmar que el libro está escrito desde esa perspectiva. Y ciertos acontecimientos narrados en el libro (tales como los bebés comiéndose sus dedos congelados hasta los huesos)[53] quizá pudieron ser vistos con una visión perfecta o poco plausible. Sin embargo, los que es plausible o poco plausible en los acontecimientos del Holocausto es notoriamente difícil de determinar. Y el libro inicialmente fue aceptado por varios expertos del Holocausto e incluso por sobrevivientes y niños que estuvieron escondidos (como Saul Friedlander, quien es autor de una memoria que se refiere a sus propias experiencias de la niñez). El libro obviamente fue considerado como auténtico por aquellos que le concedieron numerosos premios, incluyendo el Jewish Book Award y el Prix de la Mémoire de la Shoah. La contraportada de la edición rústica incluye citas de revistas que indican cómo fue leído. Jonathan Kozol escribió en la *Nation*: "Este trabajo impactante y austeramente escrito es profundamente conmovedor, moralmente importante y sobre todo está tan libre del artificio literario de cualquier tipo que me pregunto si realmente tengo el derecho de tratar de elogiarlo." La propaganda se despliega equivocadamente: "Una extraordinaria memoria de un niño

[51] *Ibid.*, p. 139.
[52] *Ibid.*, p. 129.
[53] *Ibid.*, pp. 70-71.

que pasó su infancia en los campos de exterminio nazi. Bellamente escrito, de un impacto indeleble que hace que este libro no sea leído, sino revivido." En realidad, la naturaleza apasionada (pero precisamente no la existencia o incluso la fuerza) de la reacción negativa en contra de la revelación del posible, si no es que probable, fraude de Wilkomirski está relacionada con la gran aceptación inicial del libro como una memoria genuina, y no lo está con el sentimiento de verdad traicionado en este acontecimiento.

Segundo, se podría tomar el libro como ficción, pero, como ya lo señalé, ésa no es la manera en la que está construido o en la que se presenta. Si el libro estuviera explícitamente construido como ficción, se podría admirar con una profunda empatía su habilidad para evocar ciertos sentimientos y estados de ánimo (aunque, una vez que el libro se aparta de la experiencia real de la vida en los campos, uno también podría dejar de verlo como "escrito austeramente" y, al menos algunas veces, considerarlo como sobrescrito). No obstante, esto se puede entender como una implicación de las proposiciones verdaderas, no en términos de ciertas aseveraciones individuales (como aquellas que involucran la identidad del autor-narrador) sino en niveles más generales, por ejemplo, respecto de cómo los niños pudieron haber vivido la experiencia de determinados acontecimientos en los campos de concentración.

Tercero, se podría tomar el libro como un caso patológico de la historia de alguien que imaginara o creyera realmente que de niño estuvo en un campo de concentración, aun si no lo estuvo. Esta lectura estaría justificada de un modo concebible, pero serviría para eliminar con facilidad las preguntas desconcertantes que surgieron de la relación del libro con la historia y la ficción. (Dicho brevemente, mi visión personal es que se debería sentir empatía por el autor, pero sin dejar de ser crítico con el libro, ya que éste atañe a la esfera pública; una distinción que fácilmente se colapsa cuando se tiene un enfoque "clínico" de los problemas.)

Cuarto, se puede simplemente discutir u omitir la cuestión del autor del libro o el estatus de su experiencia y ver el texto como incierto en cuanto a su condición de ficción o memoria. Esto se puede analizar entonces ya sea junto con otros trabajos de ficción o bien con otras memorias. (O quizá se puede ver como perteneciente a un género híbrido emergente: el *faux mémoire*.) Esta respuesta de *as-you-like-it*

parece ser la que recomienda Wilkomirski, quien en una entrevista afirmó: "El lector siempre tuvo la posibilidad de considerar mi libro como literatura o como un documento personal."[54]

Sin embargo, esta confirmación de la incertidumbre del texto, que deja cualquier decisión o elección concerniente a su estatus al criterio del lector, no parece aceptable y muy bien podría suceder que algunos híbridos (como el *faux mémoire*) sean, en ciertas instancias, indeseables. De hecho, en el caso de Wilkomirski, el recurso de la incertidumbre parece inapropiado incluso si se afirmara que éste fue traumatizado de un modo desplazado o secundario por los acontecimientos del Holocausto (o, como puede sugerirse en cierto punto de la narrativa, mediante un documental que trate el tema)[55] y que escribió su libro mientras revivía un pasado imaginario o fantasmagórico que nunca había experimentado en la realidad histórica.[56]

Mi propia visión ha surgido parcialmente en mi discusión y crítica acerca de los otros. Como ya he escrito ampliamente sobre ellos en otras partes, aquí seré breve y hablaré de ellos en una forma condensada. Para empezar, señalaré que la posición que defiendo muestra una concepción de la historia que involucra de manera tensa una reconstrucción objetiva (no objetivista) del pasado y un intercambio dialogal con ella y con otros de sus investigadores en donde el conocimiento no sólo involucra el procesamiento de la información, sino que también afecta la empatía y las cuestiones de valor.[57] Esta tercera posición no es una síntesis dialéctica directa de las otras dos, para ello involucra un componente crítico y autocrítico que se resiste a concluir. Además, ésta no simplemente elimina la hipérbole de una racionalidad mediana o de *justo medio*, por no decir complacencia. Ésta implica el reconocimiento del posible papel estimulante y fructífero de la hipérbole al resaltar que se le da un peso insuficiente a lo que uno cree en un tiempo dado en el actual intento por articular las posibilidades en una discipli-

[54] Citado en *Newsweek*, el 16 de noviembre de 1998, p. 84.

[55] Wilkomirsky, *Fragments*, 1996, p. 148.

[56] Después de terminar este capítulo apareció Lappin, "Man", 1999, cuyo análisis extensivo sobre Wilkomirski y su libro puede compararse con el breve capítulo que yo ofrezco.

[57] Para entender la importancia de la autocontextualización del historiador en un ambiente de intercambio y debate contemporáneos con otros investigadores, véase mi libro *Representing*, 1994, cap. 3.

na o en la cultura en general. (En este sentido podría ser justificable, hasta cierto punto en la historia de la historiografía, fortalecer el papel de la retórica y la performatividad en la medida en que éstas son de hecho ampliamente ignoradas o minimizadas y no deben verse como las bases generativas exclusivas o autorreferenciales de una concepción del pasado.)[56] Incluso podría haber un papel legítimo para la polémica y la parodia como formas dialógicas de un debate o competencia más amplios de puntos de vista o discursos. La hipérbole establece estilísticamente el hecho de que uno es afectado por el exceso y el trauma, pero uno mismo puede ser excesivo de muchas formas, en particular cuando se tiene una tendencia ligeramente generalizada, una cordura inmerecida que armoniza los problemas y que puede incluso mostrar una insensibilidad entumecida hacia su importancia y sus implicaciones. Sin embargo, la posición que yo defiendo no vincula una simple inserción, o un desempeño ilimitado o representación, dentro de la hipérbole o el exceso. Por el contrario, afirma el valor de una interacción difícilmente alcanzada entre límites y excesos, incluyendo la idea de que en ciertos sentidos la hipérbole debería construirse como hipérbole (por consiguiente limitada hasta cierto punto) y ser distinguida de otras formas de dirigirse –incluyendo las más equilibradas y las que exponen las cosas de manera incompleta– que pueden requerirse en ciertas situaciones.

Las proposiciones verdaderas están en disputa en diversos sentidos en todos los niveles del discurso histórico. Pero pienso que los escritos de Ankersmit, White y otros han hecho evidente que uno no puede afirmar un estereotipo convencional de representación transparente o incluso un paradigma de investigación autosuficiente. Pienso que una investigación se empieza cuando ya está inmersa en un proceso histórico en curso, un posicionamiento para el que se puede intentar adquirir cierta perspectiva transformativa o apoyo crítico. Un aspecto crucial de este posicionamiento es el problema de involucrar al observador en lo observado, lo que en términos psicoanalíticos se conoce como transferencia. En realidad, hay un sentido en el que la

[56] Para conocer más de este tema, véase mi artículo "Rhetoric and History", en *History*, 1985, pp. 15-44. El argumento debería verse como complemento y suplemento del enfoque que desarrollo en el presente capítulo. No debería mezclarse con las posiciones radicalmente constructivistas que toman Hayden o Frank Ankersmit.

transferencia indica que uno empieza indagando en una "posición" de voz media, que luego se ajusta de diversas maneras. En la historiografía hay relaciones de transferencia entre los investigadores (especialmente marcadas en las relaciones entre profesor y estudiante universitario) y entre los investigadores y el pasado, sus figuras y procesos. Me gustaría resaltar que el sentido básico de la transferencia es la tendencia a repetirse o a reinterpretarse de manera performativa en el propio discurso o en los procesos de relaciones activos en el objeto de estudio. Pienso que en ese sentido la transferencia ocurre se quiera o no, y el problema es cómo puede uno relacionarse con ella de manera que se involucren varias combinaciones, variaciones más o menos sutiles y formas híbridas de representar y de enfrentar.

Como ya lo expresé, la cuestión de la experiencia (a la que recientemente varios historiadores se han acercado) es importante en estos sentidos, pero no la experiencia como un concepto incondicionalmente fundacional e invocado o como un campo indiferenciado de la historiografía.[59] Más bien, surge una serie de problemas interrelacionados que involucra la cuestión de la experiencia. Por ejemplo, ¿cuál es la relación entre experiencia y aspectos de la historia no experimentales tales como los movimientos demográficos, las fluctuaciones de precios y los procesos estructurales objetivados en general? ¿Cómo se puede criticar una metodología que únicamente está enfocada en procesos objetivados, o que sólo emplea modos de representación objetivados, y aun así plantear la cuestión de la objetividad de una forma pospositivista

[59] Para algunas advertencias acerca del concepto de experiencia, véase mi artículo "History", 1995, pp. 822-824. En la entrada de su diario del 25 de abril de 1937, Victor Klemperer hizo esta desalentadora observación: "Una palabra siempre recurrente: 'Experiencia'. Siempre que habla algún Gauleiter o líder de la SS, uno de los menores y el menor de los dioses subordinados, uno no escucha su discurso, sino que lo experimenta. Eva (la esposa no judía de Klemperer) con toda razón dice que esto ya existía antes del nacionalsocialismo. Ciertamente esto se puede encontrar en las corrientes que lo crearon". *Will*, 1998, p. 216. Klemperer era un judío alemán (convertido al protestantismo) que se las arregló para vivir en Dresden bajo varias formas de opresión durante el Tercer Reich y que reafirmó fuertemente los valores de la Ilustración. Su observación debería tomarse como adecuada para un posible e importante uso (o abuso) del concepto de experiencia. Sin embargo, esto sirve para indicar que la experiencia no debe verse indiscriminadamente como positiva. Véanse también Lepetit, *Formes*, 1995, y Revel, *Jeux*, 1996. El giro hacia la microhistoria implica una preocupación por una historia de la experiencia, principalmente en figuras como Carlo Ginzburg y Giovanni Levi.

y posdeconstructivista?[60] ¿Cuál es la relación entre la experiencia diferenciada de los agentes o sujetos en el pasado y la experiencia diferenciada de los observadores o testigos secundarios, incluyendo a los historiadores en uno de sus papeles, en un presente marcado de maneras muy complicadas por el pasado? ¿Cómo se relaciona lo real y lo imaginario o la experiencia virtual? ¿Cómo se relaciona la experiencia con las proposiciones verdaderas y con los juicios de valor críticos? ¿Cómo el trauma o la "experiencia" traumática desbaratan la experiencia y suscitan problemas específicos de representación y relato? ¿Cuál es la brecha o incluso el abismo entre la experiencia histórica y los proyectos utópicos, incluidos los que están íntimamente relacionados con ciertos análogos discursivos de la voz media?[61]

No pretenderé contestar estas importantes preguntas. Más bien, concluiré sosteniendo que el problema de la experiencia debe conducir a la cuestión del papel de la empatía en el entender histórico. Esta cuestión fue, al menos en una forma restringida, importante para figuras tales como Dilthey y Collingwood, pero en el pasado más reciente ha sido ampliamente atacada desde la agenda histórica.[62] Una razón para eclipsar la preocupación con la empatía fue la relación del ideal de objetividad de la profesionalización de la historiografía con la tendencia a mezclar la objetividad con la objetivación.[63] Una tendencia

[60] Mohanty profundiza esta pregunta en *Literary*, 1997.

[61] Compárese Nietzsche: "Finalmente, nadie puede obtener más de las cosas, incluyendo los libros, de lo que ya se sabe. Por lo que a uno le falta acceso a la experiencia que no escuchará. Ahora, imaginemos un caso extremo: que un libro no hable de nada sino de acontecimientos que mienten en conjunto más allá de la posibilidad de cualquier experiencia frecuente o incluso rara, que es la primera lengua para una nueva serie de experiencias. En este caso, simplemente no se escuchará nada, pero quedará la ilusión acústica de que donde nada se escucha es porque no hay nada." Nietzsche, *Ecce*, 1989, parte I, "Why I Write Such Good Books", p. 261.

[62] Utilizo el término *empatía* para tratar de distanciarlo de las asociaciones convencionales o tradicionales con la identificación que conduce a una identidad putativa entre uno mismo y el otro, sea mediante la proyección o la incorporación. No empleo el término *compasión* porque en cierta medida tiene la connotación de condescendencia o piedad (al menos una posición superior del simpatizante) y porque ha sido modificado mediante su utilización en tarjetas y otras formas relativamente poco afectivas o vacías de expresar pesar o afinidad. Además, *empatía* es el término que tiene historia tanto en la historiografía (o metahistoria) como en la literatura psicoanalítica.

[63] En *That Noble Dream*, cuando Peter Novick habla del papel de la objetividad en la profesión histórica, tiende a repetir sus fuentes pasando totalmente por alto el hecho de tratar de manera explícita el problema de la empatía y, además, el término

cercanamente relacionada, que facilitó la eliminación de la empatía, fue mezclar esto con la intuición o con la identificación no problemática que implicaran la fusión total de uno mismo con el otro. Aunque modificada, cualquier tentativa de rehabilitar una preocupación con empatía en el entender histórico debe distinguirla de estas confusiones tradicionales (así como de la compasión favorecida). Dicha tentativa también debe emplear de manera crítica las identidades profesionales o las estrategias de investigación que dejan al margen o incluso eliminan el papel de la empatía junto con el intercambio dialogístico y, en general, con la respuesta afectiva (en oposición a la meramente cognitiva). Hay una estrategia de objetivación especialmente abierta al cuestionamiento y una distancia irónica sustentada que sólo deja espacio para puntos subjetivos no argumentados; una estrategia que produce una negación a implicar la transferencia en el objeto de estudio y da por obvio el problema de las interacciones reales y deseables entre uno mismo y el otro, incluyendo las posibilidades y los límites de una voz media discursiva.[64] Dicha estrategia objetivadora puede muy bien proponer o asumir una división radical entre objetividad y subjetividad (al igual que entre investigación e intercambio dialogístico) y

no aparece en su índice. En el libro tampoco se menciona a Dilthey. Hay unas cuantas referencias a R. G. Collingwood. Pero es significativo que la noción de Collingwood de la explicación histórica como forma de replantear o de volver a experimentar el pasado tiene poca relación con la afectación y el trauma. Collingwood elogió a Dilthey por su concepción de "el historiador como el que vive dentro de su objeto, o más bien el que hace que su objeto viva dentro de él". Véase Collingwood, *Idea*, 1956, p. 172. No obstante, criticó a Dilthey por entender de manera positivista el conocimiento acerca del modelo de los universales científico-naturales y reducir la historia a la psicología. Sin embargo, la idea de Collingwood de ver el conocimiento histórico como la representación de la experiencia pasada en la propia mente del historiador estaba ampliamente enfocada en replantear (o en revivir en el presente) los procesos de deliberación particulares, reflexivos (o intencionales), a menudo elevados, tales como la manera de conducirse de un emperador ante determinada situación o la búsqueda que hace un filósofo para dar una solución al problema (p. 283). De ahí que William Dray podría verse de manera plausible como quien retoma la herencia de Collingwood al elaborar un modelo explicativo de "acción racional" que está explícitamente ligado a una posición metafísica de libre albedrío. Véase Novick, *Noble*, 1988, p. 397.

[64] De los muchos trabajos que utilizan dicha estrategia, únicamente mencionaré el de Evans, *Defense*, 1997. El texto principal, un estudio rápido y objetivado de los avances recientes de la historiografía y la metahistoria, se complementa con una sección titulada "Further Reading", en la que los puntos subjetivos y obstinados se adornan con un generoso arreglo de flores para algunos y de espinas para otros.

conducir o no a una concepción de la relación entre empatía y análisis crítico. Cuando esto sucede, la objetivación puede restringirse al tratamiento del otro, y la subjetividad (o aun el constructivismo radical) puede atribuirse a los contemporáneos o incluso al propio yo del historiador, con lo cual se oscurecen las voces de la muerte y el problema de las posiciones del propio yo del sujeto, las tendencias proyectivas y las investiduras. El historiador puede incluso eliminar o aligerar considerablemente el peso diacrónico del pasado, incluyendo los efectos posteriores al trauma, al ver el pasado únicamente en términos de usos y abusos contemporáneos, por ejemplo, como capital simbólico de memoria política.[65]

Pienso que la historiografía involucra un elemento de objetivación, y quizá la objetivación pueda relacionarse con el fenómeno de aturdimiento en el propio trauma. Como una contrafuerza de este aturdimiento, la empatía puede entenderse en términos de atención, incluso de un intento por recapturar, limitadamente, la posibilidad de separar la dimensión afectiva de la experiencia de los otros. La empatía también puede verse como una manera de contrarrestar la victimización, incluyendo la autovictimización. Involucra la afectividad como un aspecto crucial del entendimiento del historiador o cualquier otro observador o analista. Al igual que sucede con el trauma, el aturdimiento (objetivación y separación del objeto del sujeto, incluyendo el "yo sujeto" del "yo objeto") puede funcionar para el historiador como

[65] Dicha orientación puede incluso encontrarse en la importante obra de Novick, *Holocaust*, 1999, donde –más que verse como posible complemento de sus preocupaciones– la investigación del problema del trauma, exceptuando el tema de los sobrevivientes, es visto "en conjunto" como irrelevante en el caso de los estadunidenses y como opuesto a una noción presentista, constructivista, y en ocasiones desprestigiada, del entendimiento histórico en términos de usos y abusos del Holocausto en las "memorias políticas" (pp. 3-5). Esta orientación evita que Novick elabore una narración demasiado compleja y matizada de la transmisión transgeneracional del trauma (especialmente respecto de los hijos de los sobrevivientes), de las varias funciones (a veces problemáticas) del trauma en la cultura más extensa y del papel de la empatía en el propio entendimiento histórico. No obstante, cuando se aleja de las concepciones binarias, radicalmente constructivistas, se vuelve significativa la investigación acerca de los usos contemporáneos y las "construcciones" del pasado, incluyendo la constitución del Holocausto como un icono de identidad construida y como el centro de una religión civil; investigación que en el libro de Novick conduce a una forma de estimular el pensamiento (de hecho, intencionalmente controversial y en ocasiones debatible).

un escudo protector o defensor contra la identificación no problemática con la experiencia de otros y contra la posibilidad de que ésta lo traumatice. Pero la objetividad no debería ser identificada con el objetivismo o con la objetivación exclusiva que niega o impide la empatía, precisamente como la empatía no debe ser confundida con la identificación no comprobada, la experiencia indirecta y la víctima subrogada. La objetividad requiere de obstáculos y resistencias para evitar la plena identificación, y esto es una función muy importante de la investigación meticulosa, de la contextualización y del intento por permanecer lo más alerta posible a las voces de los otros cuya alteridad se reconoce. En este sentido, la empatía es una forma de experiencia virtual, no indirecta, que se relaciona con lo que Kaja Silverman llamó *identificación alopática*, en la cual la respuesta emocional viene de lo relacionado con el otro y del hecho de comprender que la experiencia del otro no es la de uno mismo.[66]

De lo anterior se desprende que la experiencia del historiador, incluyendo la respuesta afectiva, está en desacuerdo de numerosas y complicadas maneras con el entendimiento (o el conocimiento en un sentido amplio que incluye la cognición pero que no se limita a ella). Esto ayuda a definir las posiciones de sujeto del historiador y puede servir como garantía inicial para hablar por ciertas voces. En la discusión del Holocausto, por ejemplo, esto crea una diferencia –al menos una diferencia inicial– si el historiador es un sobreviviente, el hijo de sobrevivientes, un judío, un palestino, un alemán o un austriaco, el hijo de algún perpetrador, alguien nacido después, etc., con distinciones y variaciones sutiles en las que tomaría mucho tiempo profundizar. Pero parte del proceso de indagación, que involucra tanto la investigación como un intento de intercambio dialógico con el pasado, y otras indagaciones dentro de éste, es alterar y enfrentar las posiciones iniciales del sujeto de manera que uno esté preparado para escribir o decir ciertas cosas que en un inicio no hubiera sido capaz o no se hubiera atrevido a escribir o a decir. La política de identidad, en un sentido necesario, puede definirse en términos de las posiciones del sujeto y del trabajo de uno con ellas y dentro de ellas. La política de identidad, en un sentido incierto, puede definirse como una simple repetición y una nueva legitimación o representación de las posicio-

[66] Véase Silverman, *Threshold*, 1996.

nes del sujeto que inicialmente no pueden ser sometidas a pruebas críticas que pudieran cambiarlas o, en cierta forma, validarlas.

La importancia de mis comentarios es que la experiencia, en relación con el entendimiento histórico, no debería verse en una forma meramente cognitiva que sólo involucra un procesamiento de la información. Sin menospreciar la importancia de la investigación, la contextualización y la reconstrucción objetiva del pasado, la experiencia, en la medida en que se refiere al entendimiento, implica afecto tanto en el observado como en el observador. El trauma es una experiencia disruptiva que desarticula el propio yo y crea huecos en la existencia; tiene efectos retardados que difícilmente logran controlarse y que quizá nunca se dominan del todo. El estudio de los acontecimientos traumáticos plantea problemas especialmente difíciles en la representación y el relato, tanto para la investigación como para el intercambio dialogístico con el pasado que reconoce las proposiciones que hace acerca de la gente y las liga con el presente y el futuro. Ser responsable de las experiencias traumáticas de otros, particularmente de las víctimas, no implica apropiarse de su experiencia sino de lo que yo llamaría perturbación empática, que debería tener efectos estilísticos o, más ampliamente, efectos en los relatos que no pueden ser reducidos a fórmulas o reglas de método. (Con respecto a los perpetradores, que también pueden quedar traumatizados por su experiencia, yo argumentaría que el historiador debe tratar de entender y explicar dicho comportamiento y experiencia en la medida en que le sea posible –incluso reconocer la perturbadora posibilidad de que dicho comportamiento y experiencia existan en él [o ella]–, pero obviamente intentando contrarrestar la realización hasta de sus análogos reducidos.) Cuando menos, la perturbación empática pone una barrera para concluir el discurso y pone en riesgo los relatos de acontecimientos extremos armoniosos o espiritualmente elevados de los que intentamos obtener tranquilidad o algún beneficio (por ejemplo, la inmerecida confianza en la habilidad del espíritu humano para soportar cualquier adversidad con dignidad y nobleza).[67] La cuestión es si la historiogra-

[67] Ana Frank es una figura reciente que ha sido sujeto de una representación que intenta brindarle al lector u observador una elevación espiritual inmerecida e incongruente. Para una biografía reciente cuyo final tiene estas características, véase Mueller, *Anne*, 1998.

fía, a su manera, puede ayudar no de manera engañosa a curar, sino a restaurar las heridas y cicatrices del pasado. Este "restaurar" va a buscar un conocimiento cuyas proposiciones verdaderas no están objetivadas en una sola dimensión o no son meramente cognitivas, sino más bien involucran el afecto y pueden exponer con empatía el propio yo a una perturbación, o incluso a un trauma secundario, que no debería glorificarse ni elegirse, sino estar dirigida de tal manera que se esfuerce por ser cognitiva y éticamente responsable, así como por mantenerse abierta al desafío de la aspiración utópica. El trauma saca a la luz una disociación de afecto y representación: uno siente con desconcierto lo que no puede representar; uno siente desorientadamente lo que no puede representar. Enfrentar el trauma implica el esfuerzo de articular o rearticular el afecto y la representación de una manera que jamás podría trascender, pero hasta cierto punto podría contrarrestar, de un modo viable, una representación o una recreación de esta disociación que inhabilita.

Bibliografía

ANKERSMIT, FRANK, "Reply to Professor Zagorin" en FAY, POMPER y VANN, *History*, 1998.

ATTRIDGE, DEREK, "Innovation, Literature, Ethics: Relating to the Other", *PMLA*, núm. 114 "Ethics and Literary Study", número especial compilado por Lawrence Buell, 1999, pp. 20-31.

BARTHES, ROLAND, "To Write: An Intransitive Verb? en RICHARD MACKSEY y EUGENIO DONATO (comps.), *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1970, pp. 134-156.

BOROWSKI, TADEUSZ, *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen*, selecc. y trad. de Barbara Vedder, intr. de Jan Kott, Nueva York, Penguin Books, 1976.

CARRARD, PHILIPPE, *Poetics of the New History: French Historical Discourse from Braudel to Chartier*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.

COHEN, SANDE, *Historical Culture: On the Recording of an Academic Discipline*, Berkeley, University of California Press, 1968.

COLLINGWOOD, ROBIN GEORGE, *The Idea of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1956 [1946].

CRUBELLIER, MAURICE, *Histoire Culturelle de la France XIXe-XX siècle*, París, A. Colin, 1974.

DEJEUX, JEAN, *Situation de la littérature maghrébine de la langue française*, Algiers, Office des Publications Universitaires, 1982.

DERRIDA, JACQUES, *Gift of Death*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

______________, "Marx and Sons" en MICHAEL SPRINKER (coord.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jaques Derrida's Specters of Marx*, Londres, Verso, 1999.

EVANS, RICHARD J., *In Defense of History*, Nueva York, W. W. Norton, 1997.

FAY, BRIAN, PHILIP POMPER y RICHARD T. VANN (comps.), *History and Theory: Contemporary Readings*, Malden, Blackwel Publishers, 1998.

GIRARD, RENÉ, *Violence and the Sacred*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.

______________, *Things Hidden since the Foundation of the World*, Stanford, Stanford University Press, 1978.

GRAFTON, ANTHONY, *Footnote: A Curious History*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

HASKELL, THOMAS, "Objectivity is not Neutrality" en FAY, POMPER y VANN, *History*, 1998, pp. 299-319.

HEXTER, J. H., "The Rhetoric of History" en FAY, POMPER y VANN, *History*, 1998.

HILBERG, RAÚL, "I Was Not There" en BEREL LANG, *Writing and the Holocaust*, Nueva York, Holmes & Meier, 1988.

"Histoire et sciences sociales: un tournant critique?", *Annales ESC*, núm. 43, 1988.

JAY, MARTIN, "Of Plots, Witnesses, and Judgments" en SAUL FRIEDLANDER (comp.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

JENKINS, KEITH, *The Postmodern History Reader*, Nueva York, Routledge, 1997.

KELLNER, HANS, "Disorderly Conduct: Braudel's Mediterranean Satire", *History and Theory*, núm 18, 1979, pp. 187-222.

______________, *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

———, "'Never Again' Is Now" en FAY, POMPER y VANN, *History*, 1998.

KERMODE, FRANK, *The sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, Nueva York, Oxford University Press, 1967.

KLEMPERER, VICTOR, *I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years, 1933-1941*, trad. Martin Chalmers [1995], Nueva York, Random House, 1998.

LAPPIN, ELLEN, "The Man with Two Heads", *Granta*, núm. 66, 1999, pp. 7-65.

LACAPRA, DOMINICK, *"Madame Bovary" on Trial*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

———, *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

———, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.

———, "History, Language, and Reading: Waiting for Crillon", *American Historical Review*, núm. 100, 1995, pp. 799-828.

———, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

———, *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.

LEPETIT, BERNARD (ed.), *Les formes de l'expérience: Une autre histoire sociale*, París, Albin Michel, 1995.

LEVI, PRIMO, *The Drowned and the Saved*, Nueva York, Random House, 1989 [1986].

LORENZ, CHRIS, "Can History Be True?: Narrativism, Positivism, and the 'Metaphorical Turn'", *History and Theory*, núm. 37, 1998, pp. 309-329.

———, "Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for 'Internal Realism'" en FAY, POMPER y VANN, *History*, 1998, pp. 342-376.

MAIER, CHARLES, "A Surfeit of Memory?: Reflections on History, Melancholy, and Denial", *History and Memory*, núm. 5, 1992, pp. 136-151.

MOHANTY, SATYA, *Literary Theory and the Claims of History*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

MUELLER, MELISSA, *Anne Frank: The Biography*, Nueva York, Henry Holt, 1998.

NIETZSCHE, FRIEDERICH, *Ecce Homo* en WALTER KAUFMANN (coord.), *The Genealogy of morals and Ecce Homo*, Nueva York, Vintage Books, 1989 [1967].

NOIRIEL, GÉRARD, *Sur la "crise" de l'histoire*, París, Belin, 1996.

NOVICK, PETER, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

_____________, *The Holocaust in American Life*, Boston, Houghton Mifflin, 1999.

PARTNER, NANCY, "Writing on the Writing of History" en FAY, POMPER y VANN, *History*, 1998.

PEPPER, THOMAS, *Singularities: Extremes of Theory in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

RABINBACH, ANSON, "From Explosion to Erosion: Holocaust Memorialization in America since Bitburg", *History and Memory*, núm. 9, 1997, pp. 226 -255.

REVEL, JACQUES (ed.), *Jeux d'échelles: la micro-analyse à l'expérience*, París, Gallimard-Le Seuil, 1996.

ROSS, KRISTIN, *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and Reordering of French Culture*, Cambridge, MIT Press, 1995.

SANTNER, ERIC, *Stranded Objects: Mourning, Melancholia, and Film in Postwar Germany*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

SILVERMAN, KAJA, *The Threshold of the Visible World*, Nueva York, Routledge, 1996.

"Tentons l'expérience", *Annales ESC*, núm. 44, 1989.

TOEWS, JOHN, "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", *American Historical Review*, núm. 92, 1987, pp. 879-907.

VEYSEY, LAURENCE, "The United States" en GEORG IGGERS y HAROLD T. PARKER (coords.), *The International Handbook of Historical Studies: Contemporary Research and Theory*, Wesport, Greenwood, 1979.

WHITE, HAYDEN, "Historical Emplotment and Store of Truth" en SAUL FRIEDLANDER (comp.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 37-53.

WILKOMIRSKI, BENJAMIN, *Fragments: Memories of a Wartime Childhood*, trad. Carol Brown Janeway, Nueva York, Schocken Books, 1996 [1995].

ZAGORIN, PEREZ, "Postmodernism: Reconsiderations" en FAY, POMPER y VANN, *History*, 1998.

ZAMMITO, JOHN H., "Are We Being Theoretical Enough Yet?: The New Historicism, the New Philosophy of History, and 'Practicing Historians'", *Journal of Modern History*, núm. 65, 1993, pp. 784-814.

______________, "Ankersmit's Posmodernist Historiography: The Hyperbole of 'Opacity'", *History and Theory*, núm. 37, 1998, pp. 330-346.

ACERCA DE LOS USOS DECENTES DE LA HISTORIA*

HANS ULRICH GUMBRECHT

Dominick LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1998, pp. x + 214.

El profesor LaCapra está planteando las preguntas correctas, ¿o, mejor dicho, debería decir que él se ocupa de algunas de las preguntas más apremiantes, no sólo en el área académica, a las que los historiadores profesionales se están enfrentando hoy en día? Porque una de las preocupaciones principales de LaCapra consiste en no permitir que los historiadores se escuden detrás de las barreras de su disciplina para no ocuparse de ciertos temas. Como sea que definamos los límites de la profesión y de la responsabilidad de los historiadores (y en este punto estoy de acuerdo con el autor), sigue siendo cierto que mientras en *History and Memory after Auschwitz* LaCapra se concentra en numerosos temas relacionados con las sociedades contemporáneas en general, los aborda principalmente con preguntas que son específicas de la historia en tanto disciplina. Esta ambigüedad, que resulta producti-

* Título original "On the Decent Uses of History", publicado en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, núm. 1, vol. XL, 2001, Middleton, Connecticut, pp. 117-127. [Traducción de Yekaterina Manuelyevna García Márkina.]

va, esta tensión entre problemas ampliamente definidos y su discusión desde el punto de vista de un especialista, se vuelve particularmente obvia en la manera como LaCapra trata el concepto de "memoria", el cual marca un punto de referencia central en la compleja red de temas y posiciones que desarrolla progresivamente. Sorprendentemente, este tema, que fuera prácticamente abandonado desde finales del siglo XIX –cuando *Matière et Mémoire* de Henri Bergson era una lectura obligatoria para los intelectuales occidentales y cuando un grupo vanguardista de psicólogos (incluyendo al joven Sigmund Freud) analizaba, con una confianza intelectual inaudita, el fenómeno de la "memoria" como un punto potencial en el que convergían el pensamiento y el cerebro–, ha atraído nuevamente nuestra atención las últimas dos décadas. Aunque haya razones para creer que lo que motiva este regreso es un retorno de la pregunta epistemológica –tan banal como sublime– de la relación entre "materia" y "espíritu", también es cierto que la renovada fascinación por la memoria no se ha hecho tan visible como en una transformación cabal de nuestra cultura histórica, mucho más allá del mundo de la "historia" como disciplina académica. Últimamente ha tenido tanto éxito el concepto de "memoria" en la esfera pública que, por ejemplo, en Alemania cierta jerga intelectual creó la palabra *Memoria-Kultur* como sinónimo de "historia". En el capítulo inicial, sobre todo, LaCapra se ocupa de la pregunta sobre cómo deberían reaccionar los historiadores profesionales frente a esta creciente y sumamente fuerte fascinación por el pasado, una fascinación que, lejos de haber surgido en un espacio académico, tomó a los historiadores, literalmente, por sorpresa.

Esta provocación paradójica para la profesión de los historiadores (cuyo equivalente alegórico podría ser un nuevo rey Midas que tuviera fobia al oro) alcanzó esta disciplina en un momento en el que muchos de sus representantes más distinguidos desarrollaron una inclinación (quizá frívola) por la discusión pública de los "usos" sociales e individuales de la historia, sacando a veces conclusiones bastante radicales y en su mayor parte pesimistas. De este modo, los historiadores se han negado antes de tiempo la posibilidad –y esto constituye una segunda dimensión más compleja en la discusión de LaCapra– de reaccionar al reto de la *Memoria-Kultur*, que es potencialmente productivo desde una posición fuerte, esto es, partiendo de la base de un amplio consenso sobre las funciones sociales de su profesión. Final-

mente, LaCapra sigue una tradición solemne y plausible al recurrir al Holocausto, el eterno caso problemático que se ha utilizado como prueba para las funciones de la memoria y los usos de la historia. Al hacer esto, subraya que lo que hasta hace una década se veía como una serie de reacciones claramente marcadas frente a nuestra confrontación con la *Shoah*, ahora ha sufrido un periodo de rectificaciones inquietantes. Estas rectificaciones fueron provocadas, en parte, por el inevitable regreso de la cuestión de la identidad nacional alemana en el periodo que siguió a la reunificación de este país, así como por el colapso de la Unión Soviética, pues este último hizo desaparecer el tabú con motivaciones políticas, que había rodeado el asunto de los crímenes stalinistas durante los años de la guerra fría: todo aquel que quería mantener relaciones políticas con el poder del mundo soviético tenía que guardar silencio sobre las limpiezas políticas de la era stalinista.

Es de estos tres temas –la cultura de la memoria, la renovada discusión sobre los usos de la historia y el Holocausto como la cicatriz más dolorosa que nos fue legada por el siglo XX– de donde LaCapra obtiene la pertinencia y la energía intelectual de su trabajo. Si bien, desde una perspectiva puramente formal, su libro podría parecer una colección de seis ensayos independientes (dos de los cuales ya habían sido publicados), éstos se caracterizan tanto por una intensa (y a veces incluso obsesivamente elaborada) convergencia en sus temas recurrentes, como por cierta homogeneidad entre las tradiciones intelectuales que LaCapra utiliza a lo largo de su trabajo. Dos de estos ensayos (el primero y el último), que forman dos capítulos en el libro, crean un marco para una discusión no exclusivamente académica, tal como lo espera LaCapra, sobre el campo dinámico ocupado por la memoria, la historia y el acontecimiento que representa el Holocausto. Como tal, enmarcan otros cuatro estudios monográficos dedicados a diferentes instancias en el proceso de superación del trauma histórico de la *Shoah*. Las cuatro instancias son: el *Historikerstreit* ("el 'debate' de los historiadores") de finales de los años ochenta, que ahora podemos apreciar como una apertura intelectual (si no es que una condición) a los procesos políticos que llevaron a la reunificación alemana; la novela de Albert Camus *La Chute* (*La caída*), publicada en 1956 que, de acuerdo con la lectura de LaCapra, trata simultáneamente la crisis de descolonización entre Argelia y Francia y el Holocausto como su *figu-*

ra histórica; la película de Claude Lanzmann, *Shoah*, de 1985, y el *parti pris* del director contra cualquier intento por "comprender" el pasado que está evocando, y, finalmente, la caricatura de Art Spiegelman, *Maus*, publicada en dos partes, una en 1988 y la otra en 1991 que, al parecer, según LaCapra, es la que más se acerca a un modo viable para confrontar el proyecto nazi de un exterminio industrializado de la "raza" judía.

Las posturas filosóficas, teóricas y políticas por las que opta LaCapra en sus análisis son tan respetables, que son la corriente dominante, al menos entre los humanistas estadunidenses nacidos a mediados del siglo XX. Aunque adoptar las ideas y los valores de la "teoría crítica" impone, por supuesto, la obligación de tomar algunas veces una "distancia crítica", incluso respecto de los autores de referencia más admirados, LaCapra nunca intenta ocultar su apoyo incondicional al compromiso de Jürgen Habermas con la figura ilustrativa del intelectual público que confía en la tríada de la racionalidad, la preocupación ética y una dedicación al espacio público como el único teatro legítimo para la acción pública. Sin embargo, como muchos otros académicos de la izquierda estadunidense de su generación, LaCapra no comparte las reservas de Habermas respecto de su trabajo filosófico y el estilo intelectual que hemos llegado a asociar con el nombre de Jacques Derrida. Mientras que esta diferencia entre LaCapra y Habermas refleja el contraste entre la percepción estadunidense y la europea (particularmente la alemana) sobre la posición política de Derrida, sus consecuencias en relación con las presuposiciones y resultados de su argumento principal son menores. Esto se debe a que con el motivo filosófico que toma de la desconstrucción, o sea, con el rechazo de cualquier afirmación de "presencia" y "sustancia" que (al menos implícitamente) comparte la teoría crítica, es justo describir la argumentación de LaCapra como sólidamente habermasiana con un toque discursivo ocasional de sutileza derridiana.

Por el contrario, lo que marca una importante y claramente aceptada desviación de la posición que Habermas ha desarrollado las últimas tres décadas, es la confianza incondicional de LaCapra en las reflexiones de Sigmund Freud sobre la naturaleza del trauma y en una serie de estrategias para superarlo. De acuerdo con esta tradición, LaCapra relaciona el trauma con la noción de lo sublime (más precisamente, con el concepto de lo "sublime negativo"), lo cual quiere

decir que considera el trauma como el impacto de ciertos acontecimientos que sobrepasan las capacidades de asimilación de la psique humana. En términos más fenomenológicos, podríamos decir que para LaCapra son "traumáticos" los acontecimientos cuyo impacto e intensidad no permiten una transformación de la experiencia (preconceptual) vivida (*Erleben*) en una experiencia conceptual (*Erfahrung*). Como se lee en Freud, la experiencia vivida que permanece como preconceptual nos deja en un estado de aturdimiento; más tarde (*nachträglich*), a este estado inicial de aturdimiento lo siguen constantes recuerdos distorsionados y repetidos del acontecimiento traumático en la psique de la víctima. Si el trauma fue causado por la pérdida de un objeto amado, que es la doxa del psicoanálisis freudiano, entonces el nombre dado a la modalidad específicamente neurótica de su reacción es la "melancolía", pues la melancolía bloquea el proceso del duelo. A diferencia de la melancolía, el "duelo" (*Trauerarbeit*), como una confrontación consciente con la misma pérdida, tiene una promesa de lograr eventualmente la superación del dolor provocado por la ausencia del objeto amado.

No es de sorprenderse que LaCapra prefiera "trabajar el trauma" (confrontación consciente, conceptos, experiencia, racionalidad), como una manera de enfrentarlo, y no la melancolía (estar perseguido por lo que en última instancia tiene que permanecer en estado preconsciente, experiencia vivida, victimización psíquica, actuación). No cuestionaré su elección por la teoría freudiana porque creo que después de haber sido puesta en tela de juicio por varias décadas continúa siendo tan plausible como cualquiera de las construcciones conceptuales alternativas. Sin embargo, considero muy esquemática, y por lo tanto intelectualmente poco impresionante, su invitación insistente a asociar (aunque nunca, acepto, a identificar totalmente) la "memoria" con el aspecto de la repetición en la dicotomía freudiana y a relacionar la "historia" con el duelo y el mérito de "trabajar el trauma". Esta doble asociación se encuentra implícita en su propuesta para establecer una distinción entre "memoria primaria" y "memoria secundaria":

> La memoria primaria [...] de manera casi invariable supone lapsus relacionados con formas de negación, represión, supresión y evasión, pero también tiene una inmediatez y un poder que podría ser convincente. La memoria secundaria es el resultado del trabajo

> crítico sobre la memoria primaria, ya sea por la persona que tuvo las experiencias relevantes o, más típicamente, por un analista, observador o testigo secundario como el historiador (pp. 20-21).

El problema, creo, reside no tanto en el papel de incuestionable superioridad que LaCapra le otorga al "analista, observador o testigo secundario como el historiador" ya que, innegablemente, a menudo este papel resulta ser muy benéfico. No obstante, por desgracia, su distinción provoca la exclusión de cualquier manera de reaccionar ante el trauma que no esté exclusivamente basada en procedimientos racionales. A pesar de algunas manifestaciones ocasionales de entusiasmo por el gesto deconstructivo del "borrado", al final nos deja con un binarismo muy bien definido: no hay más que "memoria primaria" (el pasado como el material perturbador en bruto) y "memoria secundaria" (el refinamiento de este material en bruto logrado a través de la inyección de la razón).

LaCapra brilla cuando sus propias observaciones e intuiciones permiten completar las brillantes teorías de autoridades intelectuales como Freud o Habermas, y se opaca cuando se basa en deducciones cerradas que inevitablemente saben a escolasticismo. Mis pasajes preferidos son los múltiples intentos de LaCapra por superar la dicotomía de base entre el agresor que ocasiona el trauma y su víctima. LaCapra desarrolla, particularmente en los ensayos sobre *La Chute* de Albert Camus y la caricatura de Art Spiegelman, *Maus*, un rico -y pacientemente desplegado- "entramado" de papeles secundarios y terciarios producidos por el trauma histórico. En su trabajo con el concepto de "transferencia", que es profuso y bastante exitoso, distingue entre el agresor y el perpetrador, entre el testigo primario y el observador secundario ("intérprete") del testimonio dado por el testigo primario, entre los sobrevivientes del trauma histórico y sus descendientes y, finalmente, entre los agresores y sus herederos. Este tipo de diferenciación conceptual y analítica es bien recibido sobre todo como una reacción a la discusión provocada por el reciente libro de Daniel Jonah Goldhagen *Hitler's Willing Executioners* y su insistencia (¿o deberíamos llamarlo programa?) en fusionar los papeles de los agresores nazis, sus perpetradores y sus observadores silenciosos.[1]

[1] Goldhagen, *Hitler's*, 1996.

Lo que motiva el entusiasmo de LaCapra por *Maus* no es tanto la transposición de Spiegelman de los acontecimientos del Holocausto al medio de la caricatura, sino el desarrollo de un psicodrama entre Artie, el narrador implícito, su padre Vladek, el sobreviviente del Holocausto, y Anja, esposa de Vladek y madre de Artie, quien "se suicidó en mayo de 1968" y "no dejó ninguna nota" (p. 164). Al sugerir que el impacto del Holocausto no terminó con la existencia de los campos de concentración alemanes, al afirmar que el trauma de Vladek no podía evitar reproducir un racismo similar al otro racismo que lo provocó (p. 171), Spiegelman le proporciona a sus lectores, según LaCapra, "mecanismos mnemónicos, en ocasiones desconcertantes, para ayudar a recordar acontecimientos que uno preferiría olvidar (p. 179).

Sin embargo, el capítulo que considero más brillante en *History and Memory after Auschwitz* es la lectura de la novela de Albert Camus *La Chute*, porque marca la ocasión en la que LaCapra se dispone a tener en cuenta una autocrítica no solamente formulaica o, más precisamente, una crítica a los testigos históricos secundarios y su frecuente tentación por sentirse moralmente superiores. LaCapra no hace grandes esfuerzos para probar que la intención de Camus en *La Chute* es hacer una referencia al Holocausto, más allá de la crisis de descolonización en Argel con la que el autor estuvo tan obsesionado durante los últimos años de su vida. Estas afirmaciones sobre las referencias del autor no tienen mucho peso, pues la fuerza del texto de Camus, para usar otra distinción que propone LaCapra, reside en las formas como trabaja un "trauma estructural" (un tipo de trauma que puede ocurrir en diferentes sociedades y periodos históricos), más que en su representación de un "trauma histórico" (p. 47) en particular. Clamence, el protagonista de Camus, es un hombre incapaz de olvidar que un día no atinó siquiera a darse la vuelta cuando percibió que la mujer que acababa de pasar a su lado estaba a punto de suicidarse. Mientras menos consigue alejar sus sentimientos de culpa por su incapacidad de soportar ser testigo, más duros se vuelven sus juicios sobre los demás desde una pretendida superioridad moral, hasta que se convierte en "un profeta vacío de tiempos aciagos" (p. 87) que representa, al menos para LaCapra, "la conciencia del falso liberal posterior al Holocausto." (p. 84). De este modo, Clamence puede recordarnos, por ejemplo, cierta rigidez moral (y endeble en el fondo) que caracterizó a muchos intelectuales alemanes de la generación de la posguerra.

Sin tratar de ocultar que su verdadera pasión intelectual es el psicoanálisis en su versión más clásica (es tan grande su entrega que llega a rechazar rotundamente las consabidas dudas sobre la aplicabilidad universal del repertorio conceptual freudiano y sobre si resulta apropiado fuera de la esfera de la terapia individual [pp. 6, 180]), LaCapra logra sus percepciones analíticas más importantes mediante el concepto de "transferencia". Por el contrario, considero bastante convencionales, e incluso a veces poco atinados, sus comentarios sobre las funciones de los recursos estéticos y las formas literarias. Esta debilidad no invalida los evidentes méritos de un libro cuyo centro temático no puede –y no debe– identificarse con la dimensión estética. Quizá el reducir los recursos y efectos estéticos a un estatus subordinado e instrumental sea el precio que LaCapra tiene que pagar por las prioridades específicas de su trabajo. Sin embargo, aun si tal "desvaloración" de la estética podría ser inevitable, el lector de LaCapra tendría derecho a esperar una mayor habilidad respecto de algunos temas básicos de la poética literaria. Me refiero, más que nada, a los pasajes en el ensayo sobre Spiegelman que no están relacionados fundamentalmente con el fenómeno de la transferencia. Por ejemplo, la caracterización que hace LaCapra de los animales que protagonizan *Maus* a partir de las nociones bajtinianas de lo "carnavalesco"[2] es sencillamente inadecuada (pp. 174 y ss.). Supongamos por un momento (lo cual no es totalmente obvio) que la tradición de la fábula animal produce invariablemente efectos humorísticos. De cualquier modo tendríamos que objetar que lo "carnavalesco" se refiere únicamente a tipos de humor muy específicos basados en el patrón estructural de un "mundo al revés", lo cual constituye una situación excepcional. En contraste con esta excentricidad, tradicionalmente el género esópico ha enfatizado la normalidad prosaica de la vida diaria, sugiriendo que los protagonistas encarnados por animales no tienen libertad de elección, que no pueden actuar "en contra de su naturaleza". Entonces, el efecto de distanciamiento de la narrativa de Spiegelman sobre el Holocausto está basado precisamente en su estilo "matizado" (LaCapra utiliza este adjetivo sin hacer referencia a su contradicción con el adjetivo "carnavalesco"). Por lo tanto, depende de los gestos profundamente desdramatizadores: los gatos (los nazis) no pueden evitar matar

[2] Bajtin, *Carnival*, 1993.

ratones (los judíos) y los cerdos (los polacos) deben comportarse como cerdos. Cabe preguntarse si este género con estereotipos implícitos no es un precio demasiado alto que hay que pagar por la función de desdramatización y distanciamiento. Sin embargo, esta pregunta no podría discutirse adecuadamente sin aceptar la poética del patrón discursivo que implica.

En el análisis de LaCapra sobre la obra de Spiegelman, el cual presenta una tensión entre la solemnidad del tema del Holocausto y el estatus estilístico comparablemente bajo, así como la banalidad del mundo de la fábula de animales, también sorprende que no haya visto la obvia analogía estructural entre esta configuración y uno de los descubrimientos más famosos que hizo un historiador literario del siglo XX. Me refiero a Erich Auerbach y su clásico *Mimesis*[4] en el que observa que el Nuevo Testamento reúne una complacencia insuperablemente solemne con el *pathos* discursivo minimalista del *sermo humilis* (el registro más bajo en la jerarquía de estilos literarios existentes en la antigüedad). La tesis de Auerbach de que esta tensión específica entre el contenido y la forma fue fundamental para la tradición del realismo literario occidental pudo haberle dado a LaCapra una justificación provocativa y compleja para el valor tan alto que le concede a la caricatura de Spiegelman, una justificación por demás necesaria, agregaría yo, porque en realidad, en su capítulo nunca logra ir más allá de su entusiasmo personal como lector de *Maus*.

No obstante, hay que decir que mientras las dificultades de LaCapra con la caricatura como medio y la fábula de animales como género literario pueden ser de alguna manera sorprendentes, no tienen consecuencias mayores en cuanto a su argumento principal. Es mucho más importante la disputa de LaCapra con el rechazo de Claude Lanzamann de presentar su película *Shoah* como un intento por "comprender" el Holocausto, tanto más que este rechazo viene acompañado de la afirmación de éste de que el tono dominante de la película es "trágico". Su notable observación de que "hay una obscenidad absoluta en el proyecto de comprensión" (p. 100) va de la mano con el rechazo de cualquier estructura narrativa y con la convicción de que "para que haya tragedia, el final debe saberse" desde el principio (p. 124). A pesar de que LaCapra interpreta esta autorreferencia de ma-

[4] Auerbach, *Mimesis*, 1971.

nera bastante severa, como "un signo de la ausencia de una autorreflexión crítica en el manejo del tema", en Lanzmann parece ser más ambiguo de lo que él mismo quiere admitir sobre el argumento de éste, por el cual se siente más atraído. Después de todo, comienza el capítulo sobre *Shoah* citando a Simone de Beauvoir, quien califica la película como una verdadera "obra maestra".

¿Qué tiene de "obsceno" el intento de comprender el Holocausto? ¿Acaso la comprensión no es, al contrario, como dice LaCapra insistente y "cuidadosamente" (éste parece ser su adverbio favorito), la obligación primera e incondicional para nosotros, los intelectuales "críticos" y los críticos académicos? Al no ser un crítico (y quizá incluso libre de la ambición de ser un "intelectual crítico"), Lanzmann no está obligado a explicar o justificar su fuerte calificativo. Sin embargo, el crítico LaCapra tampoco ayuda mucho para hacer plausible su oposición a Lanzmann, a pesar de su propio compromiso con principio de comprensión. Por lo tanto, es necesario agregar una breve explicación del concepto "comprensión", y lo haré comenzando con la afirmación tradicional y ampliamente aceptada de que únicamente podemos comprender lo que somos capaces de hacer y producir nosotros mismos (me apresuro a mencionar, como es mi obligación de intelectual, que el primero en proponer esta misma comprensión del término "comprensión" fue Giambattista Vico). La aceptación de la posición de Vico y su llamado a la comprensión implicará inevitablemente la imposibilidad de llamar "inhumanos" los campos de concentración alemanes, pues entonces estaremos obligados a aceptar como "humana" cualquier cosa que pretendamos comprender.

Contra esta consecuencia, podemos decir que esto, la perspectiva de que el Holocausto fue evidentemente una trama de acciones humanas, es exactamente la experiencia perturbadora a la que "nosotros los humanos" (y no únicamente "nosotros los alemanes") tenemos que exponernos si esperamos alguna vez superar el trauma histórico. No obstante, no puede negarse que tratar el Holocausto como un proyecto "humano" siempre producirá (incluso contra la intención del intérprete) tonos empáticos sin los cuales no puede haber "comprensión", lo que produciría "un efecto de comprensión", lo cual está muy lejos de los estándares racionales de LaCapra. Es justamente este efecto secundario de la comprensión lo que él objeta de manera muy decidida –y por muy buenas razones– de un libro de un historiador como

Hitler: eine Biographie de Joachim Fest; de las posiciones revisionistas de la *Historikerstreit*; de una película como *Heimat* de Edgar Reitz, y de los diarios de guerra y las novelas de Ernst Juenger (pp. 8-42). Y aún así, critica a Lanzmann por no producir dicho efecto.

LaCapra tiene mucha razón al distanciarse de los historiadores que se enfocan en la difícil infancia del *Führer*, de los realizadores que sienten una debilidad por las frustraciones diarias de la gente menuda de la provincia alemana de *Hunsrueck*, y de los novelistas que se muestran comprensivos con el desencanto de los veteranos de la primera guerra mundial, puesto que no se puede excluir que el siguiente paso sea una búsqueda de los rastros de humanidad en un documento como el discurso que Heinrich Himmler pronunció en Posen a los oficiales de mayor rango de la SS de 1943, mismo que cita (pp. 27 y ss.) LaCapra y por fortuna no trata de comprender en su capítulo sobre la *Historikerstrei* (p. 27). Evidentemente, con esto no estoy diciendo que la empatía con la gente menuda de las provincias alemanas y con las diferentes variedades de perpetradores nazis implique necesariamente una empatía por Himmler. Sin embargo, la línea divisoria entre estos casos se haría cada vez más precaria. Pues, ¿quién tiene la autoridad (y quién tiene el argumento hermenéutico decisivo a mano) para controlar, por ejemplo, que la "comprensión" excluya el pasaje en el que Himmler se felicita a sí mismo y a los oficiales de la SS por "haber conservado nuestra decencia" ("*anstaendig geblieben zu sein*"; creo que aquí la traducción adecuada es "decencia" y no "integridad", como lo traduce LaCapra) frente a "cientos de cadáveres yaciendo unos junto a otros, o quinientos o mil"? ¿No sería el triunfo final –y también la miseria final– de la comprensión el que algún intérprete "descubriera" que también Himmler tenía instintos rudimentarios de compasión que no fue capaz de reprimir? ¿Y este intérprete no podría ir más lejos y afirmar, con un movimiento psicoanalítico bastante convencional, que el uso contraintuitivo que hace Himmler de la palabra "decencia" –habla de ella como de la represión de los sentimientos "humanos" y no de su cultivo– podría ser síntoma de algún trauma infantil en la psique del *Reichsführer SS*? (después de todo, su padre fue un *Gymnasialprofessor* de latín y griego de traza bastante severa).

Al negarse a "comprender" el Holocausto –con todas las reservas de la imposibilidad lógica de trazar una línea divisoria muy marcada entre el Holocausto y "lo humano"– calificando de "obsceno" cual-

quier intento por hacerlo, insistiendo (contra los argumentos "tipológicos", no completamente triviales, de aquellos que quieren "cerrar" este capítulo de su historia nacional) en la singularidad del Holocausto, presentándolo cómo la última tragedia de la humanidad, todo esto podría cuadrar para convertirse en un muro de contención más fuerte contra la "decencia" de Himmler, y no puramente una reacción "racional". La presuposición más importante que debemos aceptar entonces, repito, es que no puede hacerse ninguna distinción contundente entre "humano" y "no humano", entre la comprensión o el rechazo de comprender, sobre la base de observaciones empíricas o de cualquier argumento lógico. La protección contra la decencia de Heinrich Himmler debe ser el resultado de una decisión personal de rechazar la comprensión en este caso.

Con esto no quiero decir que los intentos por comprender el Holocausto deban declararse intelectualmente ilegítimos (y menos aún que la decisión de LaCapra a favor de la comprensión implique necesariamente empatía con el agresor). Sin embargo, uno siempre espera, a lo largo de los seis capítulos de su libro, que se interese más en otras soluciones aparte de las que profesa con tanta fe, y no sólo con el interés de hacer su discurso más entretenido intelectualmente. Esta esperanza de un mayor rango de modalidades de reacción ante el trauma histórico también incluye la reflexión de LaCapra sobre la situación de los alemanes nacidos en los años inmediatamente posteriores al final de la segunda guerra mundial (como en mi caso). Cito la oferta genuinamente generosa que nos hace LaCapra:[4]

> Los descendientes de los perpetradores podrían –y quizá deberían– asumir el trabajo de la memoria y del duelo, no porque sean culpables de los hechos de sus ancestros, sino porque tienen una responsabilidad limitada de las consecuencias de estos hechos (por ejemplo, el que uno podría estar viviendo en una casa expropiada a un

[4] Mientras que hago meras suposiciones, sin ninguna prueba empírica, de que muchos miembros de mi familia fueron perpetradores en la manera usual, sé de cierto que mi principal asesor académico ("*Doktorvater*") fue un oficial de alto rango de la SS, lo cual, como fue común, sólo se hizo del conocimiento público cuando fue forzado, paso a paso, a admitirlo.

> judío), podría superar los sentimientos de culpa o de vaga desorientación (más o menos injustificados), y esforzarse por mantener una distancia crítica (o diferencia evaluativa básica y emocional) respecto de la ideología y motivación que llevaron a los actos de los perpetradores (p. 198).

Puedo decir que (y simplemente elijo el ejemplo que me resulta necesariamente más familiar) el que escribe no entraría dentro de la cláusula de LaCapra de la "responsabilidad limitada". Nunca he vivido en ninguna casa expropiada a un judío; aunque nunca puede haber certeza absoluta (razón por la que creo que los alemanes se sienten tan perseguidos algunas veces). Y sin embargo, he llegado a la conclusión de que únicamente "esforzarse por mantener una distancia crítica respecto de la ideología y motivación que llevaron a los actos de los perpetradores" en realidad no es suficiente.

Esto se debe a que no le toma mucho tiempo a alguien que creció en Alemania occidental durante los años cincuenta y sesenta mantener una "distancia crítica" frente a los ideales de la *Hitlerjugend* o la *Bund deutscher Maedchen*. Como quiera que se lo viera, se sentía de mal gusto. El verdadero problema era la experiencia diaria de que, con muy pocas excepciones, no hubiera nadie nacido, digamos, antes de 1930, que estuviera presto a asumir cualquier culpa o responsabilidad por lo que había ocurrido en su país. Los profesores del periodo de posguerra (la mayoría de ellos veteranos de la segunda guerra mundial) nunca evitaron hablar –de manera más o menos crítica– de los años comprendidos entre 1933 y 1945, pero se referían a los temas con la misma distancia aséptica con la que hubieran hablado de la descolonización en la India (que alguna vez se convirtió en el tema de las escuelas alemanas durante la era de Adenauer). Nuevamente podrían emplearse términos freudianos (a pesar de que éstos se encuentran entre los pocos que no aparecen en el libro de LaCapra) para describir lo que le ocurría a muchos jóvenes alemanes durante esos años. Debido al rechazo activo (aunque nunca mencionado explícitamente) de sus padres y abuelos a asumir cualquier responsabilidad, crecieron en una atmósfera cargada con una culpa "suelta" y "respirable". Y algunos de ellos decidieron (aunque esta palabra implica demasiada "libertad de elección") aceptar deliberadamente la responsabilidad improbable que les había caído encima.

Le ahorraré al lector cualquier otro exceso de práctica narcisista de un autoanálisis *amateur* (y con él, la exhibición de una buena conciencia), porque tengo menor interés en el parafraseo psicoanalítico de lo que ocurrió en Alemania después de 1945 que en el marco teológico que uno podría emplear para reflexionar acerca de la estructura de la situación. Creo que por lo que optaron muchos alemanes de la posguerra fue por una situación que la tradición cristiana caracterizaría como una "esperanza de redención". Esto resultaría menos extravagante de lo que LaCapra parece dar a entender (se desvía para mantener a raya cualquier cosa que pueda clasificar como "ritual" o "liturgia" [pp. 95, 137]). Para comprobar esto, veamos la aseveración de Habermas acerca de la situación de posguerra que LaCapra cita y discute dos veces:

> Antes que nada, los alemanes tenemos una obligación –aunque ya nadie la asuma– de mantener viva la memoria del sufrimiento de los asesinados por manos alemanas, así como de mantenerla viva abiertamente y no solamente en nuestras mentes. Estos muertos tienen un reclamo sobre un débil poder anamnésico de solidaridad [...] Si hacemos caso omiso de este legado benjaminiano, nuestros conciudadanos judíos, los hijos, los nietos de las víctimas asesinadas, ya no podrán respirar en nuestro país (pp. 62, 198).

Aquel "reclamo" de las víctimas asesinadas, el reclamo que sus descendientes recibieron de ellos por mediación, el reclamo de poder "respirar" en Alemania, no es ni un derecho en el sentido legal de la palabra, ni está suficientemente fundamentado si decimos que emana de una expectativa de decencia humana. Como cualquier obligación que sentimos hacia los muertos, es una implicación "trascendental" en el sentido más literal de la palabra y, por lo tanto, está necesariamente cerca de los conceptos y de las inquietudes intelectuales de la teología. Poco importa si indirectamente nos disculpamos, como LaCapra siente la urgencia de hacerlo, o no por el uso de estos conceptos teológicos combinándolos con el adjetivo "secular" (de cualquier forma, es difícil evitar ser secular en nuestro ambiente cultural para los intelectuales que quieren ser "religiosos"). Lo que importa es la experiencia personal –y quizá incluso la visión política– de que las cláusulas de la "responsabilidad limitada" y la racionalidad de "traba-

jar el trauma" podrían resultar (aunque no siempre deben serlo) demasiado rudimentarias y formalistas para una confrontación personal con el trauma histórico.

Lo que quiero decir al afirmar, por ejemplo, que hay muchos alemanes de mi generación que siguen trabajando y anhelando una redención[5] del trauma del Holocausto (por interés propio y por el de sus descendientes), es lo siguiente: que a través de un acontecimiento que yace en el pasado, hemos perdido una situación que, retrospectiva y comparativamente, se ve como de felicidad (la situación, por ejemplo, en la que ser alemán debió de haber sido tan normal como "ser francés" o "ser inglés"); que tenemos la voluntad de hacer sacrificios personales (¿o colectivos?) como una inversión para el regreso de esta situación original: asumimos la culpa y responsabilidad por acciones que no fueron nuestras y por las que *no* estamos sometidos a ninguna ley de "responsabilidad limitada"; que mientras esperamos la redención, la lógica de ésta excluye cualquier afirmación o certeza sobre el momento en el que se dará finalmente el regreso de la situación original (la desgracia de la *Historikerstreit* provino precisamente de la urgencia de decir que "ya era hora de olvidar"). ¿Esto significa que estoy esperando ingenuamente una muestra de intervención divina? No lo creo. Únicamente me percato de algo obvio, y esto es que actualmente los hijos de los alemanes están menos inhibidos en su contacto con los judíos de lo que yo jamás me sentí con el derecho de estarlo. Sin embargo, sería un error sacar la conclusión de que esto marca el final del duelo, puesto que no nos corresponde a nosotros, los descendientes de los agresores alemanes ni a los nuestros, determinar ese momento. Quizá esta indeterminación temporal, más que cualquier otra cosa, sea lo que significa la "redención".

El componente religioso que esta manera "decente" de lidiar con nuestro trauma histórico es una apreciación de la presencia (temo de nueva cuenta que LaCapra hallaría esto insoportablemente "litúrgico"). Con presencia me refiero al sentido espacial de la palabra, en el sentido, por ejemplo, de visitar los sitios (y no solamente en la imaginación de uno) en los que ocurrieron los acontecimientos traumáticos, así como exponerse deliberadamente al horror que estos lugares todavía encierran. Esto no nos priva de la posibilidad de diferenciar nues-

[5] Ver mi ensayo "Redentori", 1996, pp. 83-116.

tro juicio histórico; por lo tanto, sé que LaCapra no pondría objeciones a mis visitas de otro tiempo a los campos de concentración en Polonia con este efecto de presencia en mente. Sin embargo, él lo consideraría indudablemente una obligación menos importante que yo. Pero esto sería una nueva diferencia y probablemente otra discusión productiva.

BIBLIOGRAFÍA

AUERBACH, ERICH, *Mimesis: the Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

BAJTIN, M., *Carnival and Other Subjects: Selected Papers from the Fifth International Bakhtin Conference, University of Manchester, July 1991*, DAVID G. SHEPHERD (ed.), Amsterdam, Rodopi, 1993.

GOLDHAGEN, DANIEL JONAH, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Final Solution*, Nueva York, Knopf, 1996.

GUMBRECHT, HANS ULRICH, "'I redentori della vittoria': Über den Ort Fiumes in der Genealogie des Faschismus" en HANS ULRICH BUMBRECHT, FRIEDRICH KITTLER y BERNHARD SIEGERT (eds.), *Der Dichter als Kommandant: D'Annunzio erobert Fiume*, Munich, W. Fink, 1996.

Teoría social y hermenéutica

EL GIRO HISTORIOGRÁFICO: LA OBSERVACIÓN DE OBSERVACIONES DEL PASADO*

ALFONSO MENDIOLA

> ¿Dónde ha quedado pues el observador? ¿El narrador? ¿El poeta en un mundo ya repartido? ¿El que describe? ¿El que emplea la distinción para diferenciar y designar a algo? Aquel al que se podría preguntar: ¿por qué así, por qué no de otra manera?
>
> Niklas Luhmann

EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El título del artículo glosa una proposición que hace Michael Baxandall, historiador de la pintura, para explicar el tipo de problemas sobre los cuales trabaja. La cita de Baxandall es la siguiente: "Nosotros no explicamos cuadros; explicamos observaciones sobre cuadros –o, más bien, explicamos cuadros sólo en la medida en que los hemos considerado a la luz de algún tipo de descripción o especialización verbal."[1]

* El presente ensayo forma parte del proyecto de investigación El Impacto de la Cultura de lo Escrito en la Historia de México, siglos XVI-XX. Una Aproximación desde la Historia Cultural, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y la Universidad Iberoamericana. Publicado en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, núm. 15, 2000, pp. 181-208.

[1] Baxandall, *Modelos*, 1989. Otras de sus obras que se pueden consultar en español son *Gioto*, 1996, y *Sombras*, 1997.

De inmediato hay dos términos que asombran de la caracterización que hace Baxandall de sus investigaciones: uno es el de *observación*, y el otro el de *descripción*, pues el lector de su ensayo esperaría que él, en tanto que historiador de la pintura, afirmara que su objeto de investigación son los cuadros, y no las observaciones o descripciones que se hacen de ellos. Ahora bien, si por descripción entendemos aquellas observaciones que quedan plasmadas en textos, podemos concluir que nuestro historiador del arte sostiene que lo que estudia son comunicaciones sobre los cuadros, y no, como ingenuamente pensaríamos, a los cuadros en sí mismos. Según Baxandall, no sería posible hablar directamente de las pinturas, pues para referirse a ellas, habría que pasar primero por los esquemas de percepción (lenguajes históricos que describen cuadros) que las construyen como temas sociales.

Pierre Bourdieu, en su obra *Las reglas del arte*, caracteriza la investigación que hizo Baxandall sobre la pintura del renacimiento[2] de la siguiente manera:

> La relación de falsa familiaridad que mantenemos con las técnicas de expresión y los contenidos expresivos de la pintura del Quattrocento, y en particular con el simbolismo cristiano cuya constancia nominal oculta profundas variaciones reales a lo largo del tiempo, nos impide percibir toda la distancia entre los esquemas de percepción y de valoración que aplicamos a esas obras y los que éstas suscitan objetivamente y que les aplicaban sus destinatarios inmediatos.[3]

Bordieu resalta que la intención de Baxandall es la de mostrar, al percibir un cuadro del renacimiento, la distancia temporal que existe entre "la mirada" de un hombre del siglo XX y la de uno del siglo XV. Si el cuadro no es el mismo para ambas "miradas sociales" es porque, en sentido estricto, éste sólo existe en las descripciones que hace cada sociedad de él. Debe quedar claro, para evitar toda confusión, que "miradas" no comunicadas, de una u otra manera, no pasan a formar

[2] Baxandall, *C'Eil*, 1985.

[3] Bourdieu, *Reglas*, 1995, pp. 461-462. Es importante destacar, para insistir en el eje de nuestro argumento, que el capítulo donde habla Bourdieu de Baxandall lleva por título "La génesis social de la mirada".

parte del mundo social, pues se quedarían en el interior del individuo que las vive. Por lo que, al referirnos a "miradas" no estamos pensando en su existencia psíquica, sino en su existencia social, esto es, en comunicaciones que expresan experiencias individuales. Dicho de otra manera, la sociedad mira a través de comunicaciones.

El objetivo de este ensayo consiste en aceptar el reto que nos lanza Baxandall al reintroducir al observador en explicación de los cuadros. Pero nosotros reformulamos la pregunta de Baxandall, primero, de una manera general, para después referirla al quehacer específico del historiador: ¿cómo reintroducir al observador en nuestras explicaciones de la realidad, cuando lo que hizo la ciencia del siglo XIX fue ocultarlo? Y para nuestro ensayo: ¿cómo reintroducir al observador en la explicación que hace el historiador del pasado?

Al adaptar el reto de Baxandall a la comunidad científica de los historiadores obtenemos lo siguiente: nosotros no explicamos el pasado; explicamos observaciones sobre el pasado –o, más bien, explicamos el pasado sólo en la medida en que lo hemos considerado a la luz de algún tipo de descripción o especificación verbal. Como se puede ver, este nuevo enfoque de la escritura de la historia sólo es comprensible desde una postura *reflexiva*, pues exige que el investigador se pregunta por qué dice lo que dice del pasado, y deje de creer que el pasado se expresa sin su intervención. Niklas Luhmann, al explicar las descripciones con las que se caracteriza a la modernidad, afirma lo siguiente: "El narrador aparece en lo que narra. Es observable como observador. Se constituye a sí mismo en su propio campo –y por ello forzosamente en el modo de la contingencia, es decir, mirando hacia otras posibilidades."[4] Este reto de Baxandall, por lo que nos dice Luhmann, no es particular, sino una exigencia de la sociedad contemporánea en su conjunto, que se puede sintetizar en la siguiente tesis: la realidad sólo es tal en tanto que es observada.[5] Por medio de este postulado se destaca, en la actualidad, que no existe una realidad independiente de la observación que se hace de ella, pues no existe una *realidad en sí*, ya que una *realidad en sí* sería aquella que se expresaría por sí misma, sin la necesidad de un *observador*. Siempre que se descri-

[4] Luhmann, *Observaciones*, 1997, p. 70.

[5] Para profundizar en la epistemología constructivista se puede leer la obra de Watzlawick et *al.*, *Realidad*, 1994.

be lo real (una pintura o el pasado) en la sociedad actual, es en función de un observador. Por ello, las epistemologías constructivistas que parten de la observación de la operación de observar resultan apropiadas para explicar este cambio en la concepción de lo real en la modernidad.

¿Por qué en la sociedad moderna *la reflexión* se vuelve necesaria para hablar de la realidad? ¿Por qué la realidad no se impone como una realidad única e igual para todos? ¿Por qué la teoría de la verdad como correspondencia ha sido sustituida por la teoría de la verdad como discurso? Una de las explicaciones sociológicas de esta pérdida de referencia inmediata de lo real se encuentra en la transformación de la estructura de la sociedad moderna, pues se pasó de una estructura diferenciada de manera estratificada (el llamado antiguo régimen) a otra diferenciada funcionalmente (la sociedad moderna). Veamos dos maneras en las que se expresa este cambio social. Primero, la modernidad, a diferencia del antiguo régimen, es una sociedad policontextual y no monocontextual. Esto se percibe en el paso que se dio de una sociedad jerárquica, en la que la aristocracia cumplía la función de vértice y de centro, y en la cual ella era el único estrato social que tenía el derecho (legitimidad) de decir lo que la realidad era, a una sociedad heterárquica, en la que ya no hay ni centro ni cabeza, por lo que nadie tiene la autoridad (por su origen o lugar social) para creer que la realidad es, única y exclusivamente, lo que ella percibe.

> La disolución de ese orden [el jerárquico] comienza quizá ya en el nominalismo de la baja edad media, y en todo caso en el siglo XVII. La creciente complejidad estructural de la sociedad condujo, con las presiones sobre su consistencia agudizadas por la imprenta, a disentimientos en la descripción, a guerras por la verdad o incluso a un escepticismo humano que sencillamente quería dejar abierta la cuestión de la verdad.[6]

Segundo, de lo anterior se deriva que la realidad ya no produce consensos, sino disensos; esto significa que en la sociedad moderna aquello de lo que se habla (lo real) ya no es concebido como algo común, sino como algo que se puede ver desde distintos puntos de

[6] Luhmann, *Observaciones*, 1997, p. 52.

vista. Y este disenso, propio de la modernidad, provoca que la única manera en que se puede continuar el diálogo sea preguntándose por qué el otro ve la realidad de otra manera. Como se puede ver, en la modernidad la "cosa de la que se habla" carece de consistencia, pues permite que existan opiniones distintas acerca de ella. Por esto, la sociedad moderna sólo puede reproducirse, si y sólo si se toma la tarea de reconstruir los contextos de emisión, pues la realidad no se impone como criterio absoluto para eliminar las divergencias.

> El verdadero problema de la comprensión [escribe Gadamer] aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión. Pues es evidente que un planteamiento como éste anuncia una forma de alienidad muy distinta, y significa en último extremo la renuncia a un sentido compartido.[7]

En la cita anterior, Gadamer explica el nacimiento de la razón hermenéutica en la obra de Schleiermacher, mostrándonos cómo, en la modernidad, ya no existe la posibilidad de comprender a los interlocutores basándonos en el contenido de lo que se habla (el referente o lo real), sino que es necesario pasar por el quién del que habla para comprender lo que dice. Dicho de otro modo, en la modernidad, ya que existen diferentes –y en ocasiones contradictorias– descripciones de la realidad, se vuelve indispensable pasar por el que habla para acceder a lo real. La consigna que se deriva de lo anterior, y como nosotros vemos en los trabajos de Baxandall, es la siguiente: cuando hay diversas opiniones de un mismo tema, observa al observador. Esta necesidad de observar al observador es la que se le plantea a la historiografía contemporánea.

El argumento que desarrollaremos en este ensayo se compone de cinco apartados. En este primer apartado hemos visto cómo en la actualidad ya no es posible excluir al observador de la descripción de la realidad. En el segundo esbozaremos la construcción de una epistemología que recupere al observador en la descripción del objeto observado. En el tercer punto mostraremos cómo el giro historiográfico de los setenta surge como un esfuerzo por reintroducir al observador

[7] Gadamer, *Verdad*, 1977, p. 233.

en las descripciones del pasado. En un cuarto punto expondremos cuáles son las condiciones de posibilidad sociohistóricas (la aparición de los medios electrónicos de comunicación) que permiten que el pasado se conciba como construcción y ya no como algo dado. Y por último, en el quinto apartado, presentaremos cómo la sociedad contemporánea necesita, para reproducirse, observar cómo observa (reflexividad), es decir, se ve obligada a elaborar una epistemología de lo latente.

Hacia una epistemología que tome en cuenta al observador

François Dosse, en su libro *L'Histoire ou le temps réfléchi*, siguiendo a Pierre Nora, sostiene que la investigación histórica sólo será posible de aquí en adelante si se vuelve *reflexiva*, o dicho de otra manera, si asume el giro historiográfico:

> El historiador de hoy, consciente de la singularidad de su acto de escribir, busca observar a *Clío* del otro lado del espejo, desde una perspectiva esencialmente reflexiva. De esto surge un nuevo imperativo categórico que se expresa por medio de una doble exigencia: por un lado, la de una epistemología de la historia concebida como una interrogación constante de los conceptos y nociones utilizados por el historiador de oficio, y por el otro, la de una atención historiográfica a los análisis desarrollados por los historiadores de ayer. Por lo tanto, se ve dibujarse la emergencia de un espacio teórico propio de los historiadores, reconciliados con su propio nombre y que polariza la operación histórica sobre lo humano, sobre el actor y sobre su acción.[8]

Este nuevo imperativo categórico, que se dibuja en el territorio del historiador, se puede únicamente enfrentar con éxito si se parte de una teoría de la historia que introduzca al historiador, en tanto que observador empírico, en la construcción de su conocimiento. Es decir, sólo con una epistemología que recupere al narrador en su narración

[8] Dosse, *L'Histoire*, 1999, p. 3.

será posible pensar el pasado como construcción y no como algo dado. Por ello, las epistemologías de las últimas décadas han venido elaborando una teoría reflexiva de la realidad,[9] en la cual la realidad aparece como una construcción que se realiza por medio de una operación peculiar: la observación.[10]

La observación normalmente se distingue de la acción o del hacer. Por un lado, la observación se concibe, comúnmente, como pasiva y, por lo tanto, receptiva, mientras la acción se representa como productiva. En este caso no va a ser así. Antes que nada entenderemos la observación como una *operación*, es decir: cuando se observa se realiza algo. De lo anterior se deriva lo siguiente: la observación no es pasiva sino activa. Por ello, cuando afirmamos que la realidad es realidad observada, nos referiremos a que "lo real" sólo se hace presente cuando se ha realizado una operación particular, la cual denominamos observación. Precisemos un poco más: lo real existe como aquello a lo que nos referimos por medio de una operación que es una observación. De esta manera, sólo se tiene acceso a "lo real" si se repite la operación específica que lo instituyó en tanto que tal. El entender la realidad como resultado de la operación de observar nos exige que elaboremos un concepto abstracto de observación, el cual trascienda la distinción clásica entre actuar y observar, es decir, que parta de que el actuar es también una forma de observar.[11] Por razón del nivel de abstracción en que se debe construir la noción de observación, es necesario aclarar quién es el soporte de esta operación (la observación) cuando nos referimos a la ciencia de la historia.

Estamos acostumbrados a referir toda observación al sujeto individual, al aparato psíquico, y de esta manera reducir toda observación

[9] Habría tres campos privilegiados en donde se ha ido elaborando esta nueva epistemología: la naturalización de la epistemología por un sector de la filosofía analítica, las llamadas ciencias cognitivas y, de manera más radical, la teoría de sistemas. Estos tres campos han aportado elementos a lo que en la actualidad se conoce como epistemología constructivista. Para la reflexión sobre la historia se puede consultar el libro de Iacono, *L'Événement*, 1998.

[10] Esta teoría de la observación de observaciones está basada en la obra de Niklas Luhmann. En especial se puede consultar el artículo "Observation", 1989.

[11] "También una actuación dirigida a un fin es una observación con ayuda de la distinción del estado marcado en la finalidad y el que se produce de otro modo; y también comunicar es observar con la denominación de una información, a diferencia de lo que de otro modo hubiera podido ser posible". Luhmann, *Observaciones*, 1997, p. 92.

a una forma de percepción. Si bien es cierto que los sistemas psíquicos observan, hay que tomar en cuenta, sin embargo, que lo hacen por medio de la conciencia y a través de ideas, mientras que cuando nos referimos a la operación historiográfica[12] estamos hablando de una disciplina científica y ésta, como todas ciencia, observa por medio de comunicaciones y no de percepciones.[13] Con esto queremos decir que las observaciones que hace la historia, en tanto que ciencia, se notifican por medio de textos impresos, y por lo tanto no se quedan en el interior de la conciencia del investigador individual. Por ello es necesario precisar lo siguiente respecto a la operación de la observación: hay distintos sistemas que observan (el psíquico, el biológico, el social, etc.). Pero puntualicemos de inmediato con respecto a nuestro tema: no es el historiador como individuo aislado, en su interioridad y privacidad, el que observa, sino la ciencia de la historia, la cual en la modernidad tiene una estructura operativa específica. No se escribe historia porque se crea estar escribiendo historia, sino porque uno se sujeta a una serie de procedimientos que la disciplina de la historia ha venido conformando desde que ella apareció a fines del siglo XVIII. La historia como disciplina científica es un saber narrativo acerca del pasado con pretensiones de validez; en consecuencia, hacer historia consiste en sujetarse a una serie de procedimientos que se han formulado comunitariamente. Por eso partimos de la siguiente tesis: la que observa es la operación historiográfica, y esta operación particular la lleva a cabo la sociedad desde uno de sus subsistemas funcionales (el

[12] "Encarar la historia como una operación sería tratar, de un modo necesariamente limitado, de comprenderla como la relación entre un *lugar* (un reclutamiento, un medio, un oficio, etc.), varios *procedimientos* de análisis (una disciplina) y la construcción de un *texto* (una literatura). De esta manera admitimos que la historia forma parte de la "realidad", de la que trata, y que esta realidad puede ser captada "como actividad humana", "como práctica". Desde esta perspectiva, quisiera probar que la operación histórica se refiere a la combinación de un *lugar* social, de *prácticas* "científicas" y de una *escritura*. Certeau, *Escritura*, 1993, p. 68.

[13] Esta distinción, poco usada en la sociología contemporánea, entre conciencia y comunicación, la retomamos de la teoría sistémica de la sociedad de Niklas Luhmann. "No existen, por lo tanto, las comunicaciones conscientes, así como tampoco existe un pensamiento, una sensación o una percepción comunicativas. Expresado de otra manera: no es el hombre, sino sólo la comunicación, lo que puede comunicar [...] La labor del pensamiento es siempre una labor del pensamiento en una conciencia, y la comunicación es siempre comunicación en el sistema social de la sociedad." Luhmann, *Ciencia*, 1996, p. 28.

de la ciencia). De esta manera, si nos preguntamos quién observa cuando se hace historia, debemos concluir: la ciencia de la historia, y aún más, no lo hace por medio de ideas o percepciones propias de la conciencia, sino por comunicaciones propias de la sociedad, y en este caso, comunicaciones impresas, propias de las ciencias modernas.

Resumamos lo anterior: la operación que realiza la sociedad para observar tiene la forma de comunicación y, dentro de esta forma de observación, que es propia de la sociedad, existen algunas con pretensiones de validez (las comunicaciones científicas). En el caso de las ciencias modernas, como la historia, esta comunicación se da a través de un medio de difusión particular: la imprenta. Si ya tenemos claro quién es el soporte de la operación de observar en la ciencia de la historia, ahora pasemos a explicar en qué consiste esa operación peculiar.

La operación de observar consiste en indicar un lado de una distinción. Antes que cualquier otra cosa, para que la observación se lleve a cabo, se debe trazar una distinción ("esto y no lo otro") y, después, para que ésta se actualice es necesario indicar o marcar uno de los dos lados de la distinción realizada, pues no habría observación alguna si se permaneciera en la indiferencia de la distinción,[14] esto es, si no eligiéramos un lado de la misma. Dado que sólo es posible observar cuando operamos una distinción, por ello el mundo o lo real previo a toda distinción es inobservable o, mejor dicho, invisible. La realidad aparece, de esta manera, como el soporte de toda distinción. Dicho de otra manera, no hay acceso a lo real si no se lleva a cabo un trazo o una marca que constituya una diferencia. Pero, y esto es sumamente importante para nuestro tema, aunque sólo se indique uno de los lados de la distinción, los dos lados de ella existen en simultaneidad. Esto exige que si se desea indicar el otro lado de la distinción (aunque insistimos que existen en simultaneidad) debemos pasar el trazo que permitió hacer la diferencia. El acto de pasar al otro lado de la distinción presupone una secuencia de antes y después; lo que esta secuencia destaca es que no podemos ver los dos lados de la distinción al mismo tiempo, pues esto significaría que no llevamos a cabo ninguna indicación. Por lo tanto, sólo podemos referirnos a lo real por me-

[14] En la obra en que Niklas Luhmann profundiza más en la operación que consiste en indicar un lado de la distinción, es decir, en la observación, es en *Ciencia*, 1996.

dio de distinciones, y no de manera inmediata. Recordemos a Baxandall: no estudio cuadros sino observaciones de cuadros. Desde nuestra propuesta se puede entender de la siguiente forma: sólo me refiero a los cuadros si antes ya realicé una distinción, la cual siempre es histórica. Veamos lo que dice Luhmann de la distinción entre el acto de referir y la referencia en la operación de observar: "La *referencia* (lo que designa una observación), ciertamente tiene que ser distinta de la operación que *refiere*; pero esta distinción debe mantenerse puramente funcional y no ontológica; no se refiere a mundos ónticamente separados (ser, o pensar), sino que caracteriza únicamente la correspondiente operación de observación."[15]

Por lo tanto, observamos lo que observamos gracias a la distinción que usamos para referir algo en el mundo. Pero, como hemos dicho, la unidad de la distinción en el momento en que la usamos es inobservable, pues es el punto ciego de la operación de observar, ya que el que observa, en el momento en que lo hace, no es capaz de ver –al mismo tiempo– lo que observa y la distinción que usa para observarlo. El observador no se puede observar a sí mismo en el momento en que observa; él viene a ser el tercero excluido de su observación, o aún mejor, el observador es el parásito de su observación. De lo anterior se deriva lo siguiente: el que observa, en el instante en que lo hace, no se puede observar a sí mismo y a lo que observa, por lo que la distinción permanece latente al observador.

Para poder observarse a sí mismo en la operación de observar se debe realizar una distinción diferente de la que se hizo para llevar a cabo la primera observación. La primera distinción es la que nos permite ver algo en tanto que algo, la segunda consiste en preguntarse por qué se ve lo que se ve. Por esto, toda observación en tanto que operación es ingenua de sí misma, pues desconoce la distinción con la que está operando. Sólo realizamos una observación de observaciones cuando nos preguntamos por qué al usar tal distinción se ve el mundo de tal manera y no de otra. Una observación de observaciones es una observación de *segundo orden*, ya que al realizarla descubrimos la contingencia de la observación de *primer orden*, en otras palabras, historizamos la primera observación. Ahora, la observación de segundo orden, en tanto que operación, también es incapaz de ver la distin-

[15] *Ibid.*, p. 60.

ción que usó para ver la observación de primer orden. Para lograr verla se necesitaría realizar otra distinción, esto es, llevar a cabo una observación de tercer orden. Con esto queremos señalar que no hay una observación última que sirva de fundamento absoluto de toda observación, sino por el contrario, toda observación, por ser una operación, es empírica y, por lo tanto, observable, y nunca trascendental.

¿Por qué la ciencia de la historia es una ciencia que observa observaciones del pasado? Porque siempre está obligada a *situar* lo que se dice del pasado, es decir, destaca los esquemas de distinción que permiten ver lo que se dice de él. La historiografía no se pregunta por el qué de lo que se ve, sino por el cómo es que se ve lo que se ve. Ahora sí es posible entender nuestro punto de partida: el historiador no describe el pasado, sino que describe observaciones acerca del pasado.

El giro historiográfico: la historia describe a la historia

La ciencia histórica, desde su emergencia a fines del siglo XVIII hasta su consolidación institucional en la Europa de fines del XIX, fue descrita reflexivamente. Pero este tipo de descripción de la historia, que conocemos como teoría de la historia, siempre se realizó desde presupuestos ahistóricos, o dicho de manera más puntual, desde doctrinas filosóficas. La reflexión sobre la ciencia histórica partía de la necesidad de fundamentar filosóficamente (la única forma que concebía el siglo XIX para validar un conocimiento en tanto que científico) a la ciencia histórica. Este tipo de descripción reflexiva del conocimiento histórico lo vamos a denominar *heterorreferencial*, que significa que la historia como saber se comprendía desde un saber distinto al suyo, en este caso, el filosófico. Por ello, sostenemos que la disciplina histórica moderna fue interpretada, hasta que se dio el "giro historiográfico" en 1970, desde un saber que partía de postulados no historizados, lo cual impidió descubrir la historicidad o singularidad de toda escritura de la historia, pues ésta sólo se podía percibir si la escritura de la historia era pensada desde la propia historia, esto es, de manera *autorreferencial*.

De esta forma la década de los setenta representa la transición de una reflexión externa de la historia (*heterorreferencial*) a una reflexión interna de la historia (*autorreferencial*). Este cambio, quizá como todo

cambio que se da en una cultura basada en el texto impreso, no ha terminado por transformar las semánticas que usamos para describir la ciencia de la historia, pues ha resultado difícil asumir la paradoja que significa referirnos a las autodescripciones de la historia, dicho de otro modo, a la historia descrita desde la propia historia: *la historiografía*. Sin embargo, las dos cuestiones que empiezan a iluminarse con el "giro historiográfico" son: primero, que reflexionar sobre la historia no significa salirse de la ciencia histórica e invadir el terreno de la filosofía, sino que la reflexión de la historia se hace desde la propia ciencia histórica: la historia historizando su propia práctica; y segundo, que la reflexión histórica sobre la historia ya no es una actividad secundaria y que realizan algunos de los miembros de la comunidad de los historiadores, sino que la propia investigación histórica necesita de ella para poder llevarse a cabo, como lo demuestra François Dosse, en su obra citada.

> El historiador [escribió Michel de Certeau en la década de los setenta] sería un cobarde, cedería a una coartada ideológica si, para establecer el estatuto de su trabajo, recurriera a un *afuera* filosófico, a una verdad formada y recibida por otros caminos distintos a los que, en historia, todo sistema de pensamiento es referido a unos "lugares" sociales, económicos, culturales, etc. Semejante dicotomía entre lo que él hace y lo que diría de lo que hace serviría, por otra parte, a la ideología reinante, protegiéndolo de la práctica efectiva. Además, condenaría las experiencias del historiador a un sonambulismo teórico. Ya que, en historia como en cualquier otra ciencia, una práctica sin teoría lleva necesariamente, un día u otro, al dogmatismo de los "valores eternos" o a la apología de lo "intemporal".[16]

El reto que lanzó Michel de Certeau en los setenta se puede expresar actualmente de la siguiente manera: ¿cómo que es posible describir la historia desde la propia historia? Es decir, ¿cómo es posible describir a la disciplina de la historia desde los propios criterios de investigación que la historia sigue para tratar sus propios objetos de estudio? Para plantearlo de manera más estricta: ¿cómo se observa y describe la his-

[16] Certeau, *Escritura*, 1993, p. 68.

toria desde la historia? Además, Michel de Certeau ya dejaba claro que la reflexión histórica sobre la historia no es un lujo del cual se pueda prescindir, sino necesaria para no caer en el dogmatismo de lo intempóral, o mejor dicho, en lo ahistórico de la investigación histórica. Ahora bien, si la ciencia de la historia se observa a sí misma (la historia bajo la mirada de la historia), de lo que estamos hablando es de una autoobservación, y cuando ella queda plasmada en un texto, de una autodescripción. Por ello, las preguntas anteriores se pueden reformular de esta manera: ¿cómo se autodescribe, actualmente, la historia? Y, por otro lado, ¿cuál es la utilidad de estas autodescripciones para la investigación histórica? Con esto nos estamos refiriendo a una observación de la observación que realiza la investigación histórica, esto es, a una observación de la observación de la ciencia histórica.

El tipo particular de reflexión (*autorreferencial*) que se pregunta por el cómo (las condiciones de posibilidad) y no por el qué de lo real ha sido teorizado, dentro de los saberes modernos, fundamentalmente por el filosófico, y de manera especial por la filosofía alemana de la segunda mitad del XVIII y de las primeras décadas del XIX. Por eso las semánticas que hemos heredado para explicar este tema de las autodescripciones pertenecen a esa tradición. Sin embargo, esas teorías de la reflexividad, elaboradas por la filosofía para tratar problemas de autodescripción, presentan los siguientes inconvenientes para aplicarlas tal cual a la ciencia de la historia (independientemente del que ya señalamos antes, de que se trata de una reflexión externa a la historia): primero, que ellas se limitaron al estudio de la reflexión en la conciencia, y nunca se analizó en los procesos de comunicación; y segundo, que partían del presupuesto de un observador fuera del mundo, dicho de otro modo, trascendental y no empírico.[17] Esa herencia se ha convertido actualmente en un lastre para elaborar teorías autorreflexivas que pretendan trabajar con comunicaciones y no con conciencias, en otras palabras, que quieran referirse a la sociedad y no al sistemas psí-

[17] "La base para todas las siguientes reflexiones es, entonces, por un lado, la renuncia a la diferencia empírico/trascendental; y, por otro, la afirmación de que toda observación tiene que ser realizada por un observador, es decir como sistema, y que por lo tanto es observable. Por lo pronto podemos dejar abierto cómo explicitar la factibilidad de la observación –ya sea en función de referencias sistémicas biológicas, psicológicas o sociológicas. El punto de partida se encuentra en la facticidad empírica de la observación." Luhmann, *Ciencia*, 1996, p. 61.

quico. Aún más, la ciencia ha despreciado el uso de este tipo de razonamientos circulares o autorreferenciales, porque considera que llevan a cierres paradójicos. Hasta la aportación de George Spencer-Brown,[18] con su lógica de las formas, la ciencia ha podido asumir este tipo de planteamientos. Veamos esquemáticamente en qué consiste la solución que da Spencer-Brown[19] al uso de paradojas en la argumentación.

Son paradojas, en sentido argumentativo, aquellos enunciados que producen un "círculo vicioso", ya que en ellos se confunden los niveles lógicos de la proposición. Al generarse la mezcla de niveles se crean "bucles extraños" que, en relación con el razonamiento lógico, cuestionan el principio del tercero excluido y, en términos pragmáticos, empujan al sujeto, a la vez, a creer y no creer, a actuar o no actuar, a querer o no querer aquello que se enuncia. La tradición lógica, representada por Bertrand Russell, resolvió las paradojas separando los niveles lógicos que se mezclaban en ellas. Un ejemplo es el siguiente: "yo miento", el cual, según Bertrand Russell, para que tuviera sentido se debía separar en dos niveles distintos. Uno correspondería a la frase "yo digo que...", el cual debe entenderse como *metalenguaje*, y el otro al "...yo miento", que debería entenderse como *lenguaje objeto*. Este ejemplo nos revela que todo enunciado autorreferencial produce paradojas. Por lo que hemos visto, el "giro historiográfico" genera enunciados autorreferenciales, pues pretende describir la historia desde la historia. ¿Cómo poder trabajar desde el giro historiográfico la investigación histórica sin multiplicar enunciados carentes de sentido?

Spencer-Brown demostró que no era necesario distinguir niveles lógicos cuando se enfrentaban enunciados autorreferenciales, sino que bastaba con observar al observador para resolver su forma paradójica, ya que al preguntarse por el enunciador del enunciado se rompía el círculo vicioso al asimetrizarlo. Para asimetrizar un enunciado es necesario distinguir la observación de primer grado (aquello de lo que se habla) de la de segundo grado (el que habla). En la observación de primer grado el observador se excluye de su construcción de la realidad, él dice que la realidad es así, mientras que la observación de

[18] Spencer-Brown, *Laws*, 1969.

[19] Para profundizar en el uso que hace Spencer-Brown de la lógica de las formas se pueden consultar los siguientes libros: Lamo y Rodríguez, *Problemas*, 1993; Hofstadter, *Gödel*, 1987, e Ibáñez, *Nuevos*, 1988.

segundo grado él se incluye en su construcción de la realidad, y de esta manera se interroga cómo es que ve lo que ve y no otra cosa. Dicho de otra manera, en la observación de segundo grado el observador descubre la contingencia de la observación de primer orden.

Por la necesidad de desparadojizar la paradoja que es que el "giro historiográfico" no ha logrado ser plenamente aceptado por la comunidad de historiadores, pero creemos que la solución que da Spencer-Brown de los enunciados autorreferenciales permite aprovechar la riqueza de la postura reflexiva en la investigación histórica actual. Como vimos anteriormente, Michel de Certeau expuso que de no aceptar el "giro historiográfico", tarde o temprano el historiador se queda atrapado en la apología de lo intemporal. Pero antes de explicar la necesidad del "giro historiográfico", expondremos brevemente lo que estamos entendiendo por ciencia de la historia.

Primero, entenderemos la ciencia de la historia como una ciencia que se produce en y desde la sociedad. Del mismo modo que cuando hablamos de la economía, de la política o del arte ya siempre suponemos que nos estamos refiriendo a la economía de la sociedad, o a la política o al arte que se produce en la sociedad, de la misma forma queremos reflexionar sobre la historia, la cual pertenece al conjunto de las ciencias de la sociedad contemporánea y, por lo tanto, cuando nos referimos a ella, lo estamos haciendo desde ese conjunto que funciona en la sociedad. Con esta advertencia queremos evitar el elaborar preguntas por la ciencia de la historia en términos metafísicos, es decir, como si ésta existiera independientemente o por encima de la sociedad, como, por ejemplo, cuando se pregunta qué es la historia sin referirla a una sociedad específica. Esto impide que imaginemos la disciplina de la historia separada de la reproducción de la sociedad en la cual ella existe. Por ello, la formulación pertinente de la pregunta sobre la historia sería la siguiente: ¿cómo se reproduce el conocimiento científico del pasado en la sociedad moderna?

Segundo, partimos de que la sociedad se reproduce a través de comunicaciones, y por comunicación entendemos un sistema de interacciones mediadas simbólicamente. Así resaltamos que el yo sólo forma parte de la sociedad a partir de su relación con un tú, pero nunca de manera aislada o psicológica, esto es, que el yo se constituye a partir del nosotros. El yo se configura en tanto que yo a través de formas específicas de sociabilidad. Cuando hablamos del historiador,

no se trata de un individuo aislado, sino de un individuo que ha sido reclutado y socializado en una institución específica.

Por último, si, como hemos dicho, la sociedad se reproduce a partir de una operación específica que es comunicación, y la historia es una ciencia de la sociedad, en consecuencia la historia debe entenderse como un tipo de comunicación particular. La historia como ciencia de la sociedad moderna produce comunicaciones acerca del pasado, mismas que tratan de sujetarse a ciertos criterios de validez, aunque estos últimos sean sólo (pues no pueden ser de otra manera) convenciones que construye la propia comunidad de historiadores, y nada más. Destacamos, de esta manera, que el conocimiento histórico se encuentra en las publicaciones que se imprimen como historia, es decir, como un tipo de mensajes que se hacen bajo un soporte específico que es la escritura tipográfica y dentro de una institución determinada. Ahora sí podemos pasar al problema del "giro historiográfico".

Las autodescripciones de la historia tienen por finalidad posibilitar la continuidad de la ciencia a pesar de las innovaciones que en ella se dan. Por medio de la historiografía, la historia puede diferenciarse de las otras disciplinas próximas a ella, y con eso mantener su identidad a pesar de los cambios que va sufriendo. En pocas palabras, la historiografía orienta la investigación histórica gracias a la reconstrucción de su historia. Los sistemas funcionales que conforman a la sociedad moderna (economía, política, arte, ciencia, religión, etc.) plantean relaciones con los horizontes de la temporalidad de manera diferenciada. Por ejemplo, a través de su *función* social se vinculan con *el presente*; por medio de las *presentaciones* que pueden ofrecer a los otros subsistemas de la sociedad, con el *futuro*, y, como ya adelantábamos, su *autorreflexión* los orienta hacia su pasado. *La historiografía* vincula a la historia con *su pasado*, esto es, con la historia de la historia; *la investigación histórica* con *el futuro* y, por último, la construcción de *identidades colectivas* que realiza lo relacionan con *el presente* de la sociedad. Luhmann, refiriéndose a los subsistemas funcionales de la sociedad contemporánea, dice lo siguiente de la *autorreflexión*, que para nosotros se trata de la tarea que cumple la historiografía en la investigación histórica actual:

> Además, una orientación autorreflexiva deviene inevitable si los problemas de continuidad y discontinuidad surgen y tienen que ser

> resueltos por el sistema volviendo sobre la concepción de su propia identidad. Su solución requiere una historia sistémica que pueda ser reconstruida como una exploración de conceptos, problemas, soluciones e idealizaciones.[20]

Esta reconstrucción sistémica de los conceptos que usa la investigación histórica, de los problemas que se ha planteado y de las soluciones que les ha venido dando son las cuestiones que estudia la historiografía.

Del pasado como "cosa" al pasado como "forma"[21]

Las investigaciones centradas en el estudio de la diferencia entre comunicación oral y comunicación escrita han demostrado que las estructuras cognitivas dependen de los tipos de tecnologías de la palabra que se usan[22] y no, como la tradición epistemológica lo venía sosteniendo desde Descartes, de la naturaleza humana. A la comunicación que se basa en el sonido (la oral) le corresponde un conocimiento sintético, mientras que la que utiliza lo visual (la escritura) le corresponde un conocimiento analítico. Además, la primera es acumulativa, mientras que la segunda es argumentativa. El conocimiento que genera la comunicación oral construye sus enunciados a partir de "esquemas formulaicos", como los llama Walter J. Ong en su libro *Oralidad y escritura*, mientras que la escritura los construye a partir de la experiencia y de la innovación. Aquí no vamos a profundizar en las diferencias que se presentan, en la producción cognitiva, entre estas dos tecnologías de la palabra, sino sólo queremos mostrar la relación de dependencia que hay entre los cambios en los medios de comunicación y las formas cognitivas, para así poder afirmar que una de las causas principales de la transición del pasado concebido como

[20] Luhmann, *Complejidad*, 1998, p. 81.

[21] En este apartado, por "cosa" entendemos algo dado, o que preexiste a la operación de observar, y por "forma" entendemos algo construido, o que existe por y a través de la operación de observar.

[22] Algunos de los trabajos más importantes sobre oralidad y escritura son Ong, *Oralidad*, 1987; Goody, *Cultura*, 1996, y Olson, *Mundo*, 1997.

"cosa" al pasado representado como "forma" se debe al paso de la comunicación tipográfica a la electrónica.

Según el libro de Eric A. Havelock, *Prefacio a Platón*, el nacimiento de la ontología griega se debe a la sustitución de la oralidad por la escritura alfabética. La escritura, la palabra en el papel, es la condición de posibilidad para que las palabras sean tratadas como "cosas" independientes del locutor, y no la evanescente existencia del sonido de la palabra dicha. Esta existencia como "cosa" de la palabra favorecerá la creencia de que la realidad existe independiente de los observadores, es decir, lo que hemos llamado en este ensayo la *realidad de en sí* (la ontología). Mientras que la comunicación electrónica (radio, teléfono, televisión, computadora, etc.), al estar obligada a tematizar el problema del *canal de contacto* entre emisor y receptor, llegó a la conclusión de que "el medio es el mensaje". De lo anterior se deriva la siguiente hipótesis: según el medio que transmite la comunicación, la descripción de la realidad que se observa cambia. Por lo tanto, si la comunicación escrita produjo una concepción ontológica de la realidad, ¿qué imagen de la realidad se deriva de la comunicación electrónica? Para irnos acercando a la respuesta de esa pregunta veamos lo que decía McLuhan de los medios electrónicos:

> La luz eléctrica deja de llamar la atención simplemente porque carece de "contenido". Y esto hace de ella un ejemplo inapreciable de cómo los medios no se estudian en absoluto. La luz eléctrica no se considera un medio mientras no alumbre una marca registrada. Así, pues, lo que se nota no es la luz eléctrica, sino su contenido (que, en realidad, es otro medio).[23]

La ontología instituía la realidad como independiente al observador a partir de una distinción clásica entre materia y forma, y de esa distinción básica se derivaban las otras: sustancia y accidente, esencia y existencia, idea y realidad, etc.; mientras que la distinción que se deriva de la cita de McLuhan es la de medio y contenido, que nosotros transformaremos, siguiendo a Niklas Luhmann, en *medio y forma*. La luz es un medio porque carece de forma (es decir, de contenido), pero la luz en tanto que medio nos permite ver formas. Las formas cambian

[23] McLuhan, *Comprender*, 1996, p. 31.

en relación a los medios que se utilizan. De lo anterior podemos concluir que en una sociedad dominada por la comunicación electrónica, la realidad se construye en función de la distinción entre *medio*, aquello que permite ver contenidos, y *formas*, aquello que se ve gracias al medio.

> Los sistemas de comunicación [escribe Luhmann] se constituyen a sí mismos mediante una distinción entre medio y forma. Cuando hablamos de "medios de comunicación" entendemos siempre el uso operativo de la diferencia entre sustrato medial y la forma [...] Una distinción así está ya en la base de los procesos de percepción de los organismos. Éstos presuponen específicos medios de percepción como la luz, el aire o los campos electromagnéticos, los cuales desde el organismo que perciben pueden estar unidos en formas determinadas.[24]

En la distinción entre medio y forma, que se logró tematizar a partir de los medios electrónicos, debemos diferenciar la noción de forma de la de objeto. Pues estamos acostumbrados, por nuestra herencia ontológica, a hablar de objetos como realidades independientes al observador, mientras que el concepto de forma lo que destaca es que sólo nos referiremos a la realidad, en tanto que algo, por medio de una distinción, esto es, que lo real observado no preexiste a la distinción (forma) que lo posibilita. Por lo que la distinción entre medio y forma ya es una forma y no un objeto. Con el término de forma se desvanece el concepto central de la ontología: el de sustancia.

> Ya no hablamos de objetos, sino únicamente de distinciones. El rechazo del concepto de objetos nos permite no sólo tomar distancia de las implicaciones conexas con el uso de esquemas relativos a aquel concepto, sino que además nos permite evitar, negándoles desde el principio cualquier espacio conceptual, aquellos presupuestos del tipo de las sustancias [...] La forma es forma de una distinción, por tanto de una separación, de una diferencia.[25]

[24] Luhmann y Georgi, *Teoría*, 1993, pp. 84-85.
[25] *Ibid*., pp. 34-35.

A partir de la hipótesis de que los medios electrónicos nos muestran una realidad que se construye a partir de distinciones como la de medio y forma, vamos a exponer cómo se resuelve el problema de la referencia a lo real desde la transición de la ontología[26] al constructivismo.

La cuestión de la referencia de una palabra o concepto en la modernidad no es fácil de resolver. La dificultad que presenta se debe a que la referencia, como aquello que designa un término, ha sido problematizada en los últimos 30 años por distintas disciplinas, entre ellas la lingüística estructural, la filosofía del significado, las ciencias cognitivas, la sociología, etc. Antes de esta problematización se partía del supuesto de que lo designado existía antes de ser nombrado, o aún más, que la palabra se construía para expresar eso que ya siempre había estado allí presente:[27] la llamada definición ostensiva.

Esta noción de referencia se basaría en una realidad que existe independiente de la distinción que realiza el observador. En la actualidad existe el siguiente acuerdo: sólo se llega a la referencia por la mediación del significado,[28] y no de manera directa. Es decir, si quere-

[26] Por ontología, en este ensayo, entiendo la posición siguiente: que la realidad existe independientemente del observador. Acepto el comentario que me hizo Óscar Martearena de que existen en la actualidad ontologías que no se contraponen a la epistemología constructivista.

[27] Esta problematización de la referencia, que sostiene que sólo se llega a ella de manera mediata y no inmediata, es expresión del fin de las ontologías propias de las sociedades premodernas europeas. Jacques Derrida las denomina como ontologías de la presencia, y nosotros las caracterizaremos como la creencia en que lo real tiene consistencia independientemente de cualquier observador, es decir, que el que decía o escribía algo de lo real era excluido de eso que decía. Podemos simplificar de la siguiente manera: la modernidad en razón de su configuración estructural (igualitaria y, por lo tanto, policontextual), que ya no es jerarquizada y estratificada, va lentamente abandonando las semánticas propias de las ontologías veteroeuropeas, las cuales no tenían necesidad de considerar al quién del enunciado, pues creían, debido a su estructura social estratificada y centralizada (aristocratizante), que la realidad era una y la misma para todos. *Por ello el observador era el tercero excluido de la observación de la realidad.* De esta manera el observador no era necesario para fundamentar lo real, pues lo real era lo mismo, independientemente de quién lo constituyera. Las semánticas de la modernidad, de manera lenta y difícil, han construido conceptos adecuados para referirse a lo real por la mediación del observador. Estas semánticas en la actualidad se conocen como negación de toda metanarrativa (Lyotard), como desconstrucción (Derrida), como epistemología constructivista (Watzlawick), etc. Véase el ensayo "La modernidad de la sociedad moderna" en Luhmann, *Obervaciones*, 1997.

[28] Este consenso en torno a la primacía del significado sobre el referente se deriva del llamado "giro lingüístico". Para estudiar las interrogantes que con respecto a ese postulado se han planteado se puede consultar el libro de Lafont, *Razón*, 1993.

mos saber qué designa una palabra, estamos obligados a analizarla en el contexto sintáctico, semántico y pragmático en que se emite, pues estos contextos cambian temporal y socialmente. A manera de ejemplo, podemos ver cómo el término "hombre" no designa lo mismo en una sociedad feudal que en una sociedad moderna. Lo mismo podemos decir de esa palabra si la referimos al uso que puede hacer de ella un científico social, o ese mismo científico en una conversación de café. Por esto, vamos a enfrentar el problema de la referencia del concepto a partir del siguiente postulado: sólo se puede acceder a la referencia si se observa al observador, es decir, si se reconstruyen las distinciones que el observador usa para designar lo real.

Las conclusiones que se derivan de esta aproximación constructivista (que da prioridad a la noción de forma sobre la de objeto) al problema de la referencia son las siguientes:

a) La referencia externa o designación se realiza por medio de una operación que es una distinción, es decir, sólo se puede indicar algo (identificar algo) si antes he llevado a cabo una diferenciación o un trazo. Dicho de otro modo, se llega a la identidad por medio de la diferencia o distinción. Presentamos un ejemplo: las antologías veteroeuropeas creyeron que existía *la naturaleza* en sí misma, o sea, independiente de aquello de lo que se distinguía en cada época con la palabra naturaleza; por eso se pensó que no era necesario reconocer el otro lado de la distinción del término naturaleza, puesto que ella era algo que ya siempre estaba delante de nosotros. Las teorías de la referencia actuales nos manifiestan que la edad media no designaba con la palabra naturaleza lo mismo que la modernidad, ni el siglo XIX lo mismo que el XX, pues aquello de lo que se distinguía la palabra naturaleza no ha sido lo mismo a lo largo de la historia. La edad media observaba a la naturaleza bajo la distinción naturaleza/gracia; el siglo XVIII la designa a partir de la diferencia naturaleza/sociedad; el siglo XIX en función de la distinción naturaleza/espíritu y, por último, el siglo XX parte de la distinción natural/artificial. Por ello, sólo se es capaz de saber qué designa la palabra naturaleza si se conoce aquello de lo que se diferencia, por lo que sólo se accede a la referencia a través de la distinción que lleva a cabo un observador.

b) Esta conclusión se sigue del postulado anterior: la designación o referencia externa sólo se logra si después de hacer la distinción llevo a cabo la indicación de uno de los dos lados. Esto significa que la

operación generadora de la referencia externa consiste en realizar una distinción e indicar uno de los lados de la distinción, es decir, realizar una observación. De aquí se sigue el siguiente postulado: los dos lados de la distinción existen en simultaneidad (al mismo tiempo), pero, a pesar de eso, sólo soy capaz de referirme a uno de los lados en cada momento, y no señalar los dos lados al mismo tiempo. Esto ocasiona que el lado de la distinción no designado sólo exista como trasfondo o condición de posibilidad de la referencia. A esto se le ha llamado punto ciego de la observación.

c) De los dos postulados anteriores se deriva el siguiente: la referencia o identificación de algo sólo se constituye a través de la realización de una *forma* que consiste en una operación que distingue e indica uno de los lados de la distinción. De aquí se extrae la conclusión más importante de las teorías de la referencia contemporáneas: el mundo no es el conjunto de los *objetos* (la filosofía veteroeuropea los llamaba *entes*), sino el conjunto de las *formas*.[29] El mundo sólo se vuelve designable si se realiza una distinción e indicamos un lado de la misma; por ello el único acceso a lo real es a través de observaciones,[30] y las distinciones por medio de las cuales se observan son *formas*.

Queda claro que no partimos de los presupuestos ontológicos que supondrían que la realidad es independiente de la distinción que la hace posible. Por ello, lo que se debe hacer es observar al observador, y de esta manera determinar la realidad que se constituye por medio de la operación de observar. Con esto lo que sostenemos es que no se debe hablar del pasado como un *objeto*, sino como una *forma*.

Esta teoría de la referenciabilidad como *forma* y no como *objeto* nos obliga a que siempre que nos preguntemos por el pasado hagamos una pregunta más, que es la siguiente: para quién el pasado es de esa manera. Esta noción de pasado hace indispensable que se construyan teorías que nos permitan observar observaciones y no sólo lo real. Por

[29] Al decir que el mundo no se compone de objetos sino de formas (distinciones), lo que pretendemos resaltar es que el mundo no se compone de sustancias sino de relaciones. Por ello, la escritura no es una sustancia siempre idéntica a sí misma a lo largo de la historia, sino una distinción que va cambiando social y temporalmente.

[30] Es importante aclarar que las distinciones no se pueden hacer arbitrariamente, sino que dependen de la sociedad y la época en la que se vive. Esto no quita que cuando reflexionemos en ellas, nos demos cuenta de su contingencia, es decir, que el mundo se podría observar de otra manera.

ello, la única manera de saber qué es el pasado es preguntándonos para quién, o mejor dicho bajo qué distinciones el pasado es así; dicho de otra manera, asumiendo el "giro historiográfico".

LAS DESCRIPCIONES DEL PASADO: HACIA UNA SOCIOEPISTEMOLOGÍA DE LO LATENTE

Si el pasado sólo es tal en relación con la distinción que lo constituye, y esa distinción no es observable en el momento en que se utiliza, por lo tanto la referencia al pasado depende de algo que es *latente* al que realiza la operación de observación. Esta latencia es la que busca hacer manifiesta el análisis historiográfico de las investigaciones históricas. Y al hacer manifiesta esa latencia, o dicho de otra forma, al reintroducir al observador en lo observado, lograr historizar la escritura de la historia.

Una de las cuestiones que la epistemología tradicional no ha sabido cómo tratar es el tema de lo *latente*, a pesar de que es uno de los conceptos más característicos de la sociedad moderna, pues lo *latente* estaría presente en toda observación como su punto ciego. ¿Cómo entender a una sociedad que se describe a sí misma desde ese concepto, tal vez en un primer momento a través de Marx, por medio de su noción de ideología? Marx descubre que se ve la realidad social de determinada manera porque el sujeto social que la observa desconoce sus propios intereses. Marx se refiere a lo *latente* a través de la categoría de intereses de clase, cuestión que implica que el que observa no alcanza a ver los límites de su propia observación.

La otra gran epistemología de lo *latente* es la del psicoanálisis. Freud, con el descubrimiento del inconsciente, demostró que los motivos por los cuales un agente actúa permanecen ocultos para él. En otras palabras, hay algo que se le oculta al que actúa, y eso es lo *latente*, especie de punto ciego, que el que observa o actúa no puede distinguir. Lo problemático del término de lo *latente* es que se refiere a algo que funciona sin que el agente de la acción se dé cuenta, y debido a eso no se tiene conocimiento de él. Desconocimiento que no impide que determine nuestras observaciones y prácticas. Escribe Luhmann:

> El interés se vuelve asimismo válido respecto a la observación de su propio punto ciego. Es válido también para convalidar lo que es

> posible ver con ayuda de su propio instrumental teórico. Se observa (se distingue) entonces la distinción con la que el primer observador observa, y cómo él en la realización de la observación de esta distinción no puede distinguirlas, y por tanto se observa lo que para él es inconsciente o permanece incomunicable. En jerga que es específica de la sociología se puede decir: el observar se dirige ahora a las estructuras y funciones latentes del observador observado.[31]

La sociedad moderna ha creado la noción de lo *latente*, que implica la necesidad de que haya un espectador que observe la observación, para que de esta manera señale qué es lo que no se puede ver desde el lugar de observación. Esta función (la de observar la observación) la puede cumplir el propio observador al observar su observación; es decir, realizando una autoobservación. El "giro historiográfico" se reduce a esa exigencia (la autoobservación) que la descripción positivista del pasado no supo cómo llevar a cabo. Ya que la concepción "sustantiva" del pasado, en términos cognitivos, no fue capaz de trabajar con lo *latente*, pues el reconocer su presencia socavaba la noción de objetividad que ella enarbolaba. Aún más, la autocomprensión positivista de la historia no incluye lo *latente* en su fundamentación del conocimiento histórico. Lo ignora, a la manera del tercero excluido. Es decir, el observador no participa en la descripción de lo observado. Esa historiografía, por haber tenido que dejar fuera al observador del pasado en su fundamentación epistemológica, terminó por afirmar que el pasado tenía una consistencia en sí.[32] Dicho de otro modo, ella fue incapaz de pensar que la escritura de la historia también era histórica.

El "giro historiográfico", a diferencia del positivismo, se propone trabajar con observaciones de observaciones y, debido a esto, orienta sus análisis hacia lo *latente*. En la medida en que los historiadores con-

[31] Luhmann, "Programa", s. a., p. 16.

[32] Gracias a los estudios historiográficos recientes del nacimiento de la ciencia histórica en el siglo XIX, podemos sostener que los historiadores de ese momento eran conscientes de las dificultades de construir esa objetividad del conocimiento del pasado, por lo que hoy podemos afirmar que la simplificación, respecto a la legitimación del conocimiento histórico, se presentó en la recepción que fue haciendo la comunidad de historiadores posteriormente. Véase Delacroix, Dosse y Garcia, *Courants*, 1999.

temporáneos se preguntan por el punto ciego de las descripciones y narraciones del pasado que produce o produjo la ciencia histórica se destaca la historicidad de toda escritura de la historia. Este nuevo acercamiento al texto de historia nos permite interrogarnos sobre las distintas imágenes textuales del pasado que se han venido elaborando. Por ejemplo, los estudios de Jacques Heers y Alain Boureau[33] sobre la representación historiográfica de la edad media, los cuales nos ayudan a reflexionar sobre el lugar social desde donde describimos nosotros esa época. Esta pregunta acerca de cómo y por qué los historiadores del XIX construyeron una edad media distinta a la de la historiografía actual,[34] nos lleva a interesarnos por lo *latente* de todo observación, es decir, por qué vieron lo que vieron y no otra cosa.

Al estar obligados los historiadores actuales a realizar una observación de observaciones se enfrentan con el siguiente problema: cómo construir una epistemología que no excluya al observador de la descripción de lo observado; esto es, cómo partir de que toda referencia al pasado está mediada por la operación de observar. Como hemos visto, esta nueva epistemología de la historia sólo es posible distanciándose de la positivista, la cual se había preguntado fundamentalmente por el qué de lo que uno ve, y había dejado de lado el cómo es que uno ve lo que ve. La diferencia entre ambas epistemologías se puede expresar de manera esquemática de la siguiente manera: la positivista se interroga por qué es lo que se ve, y la historiográfica por las condiciones de posibilidad, tanto teóricas como sociales, que permiten ver lo que se ve. El motivo de esta nueva epistemología es la de encontrar el cómo de la visión que los distintos historiadores nos transmiten de los periodos históricos. Y esta forma de interrogarse nos obliga a replantear el problema de la realidad del pasado alejándonos de la creencia de un pasado en sí. Pues cuando se parte de la observación de observaciones tenemos que aceptar que las sociedades fabrican su memoria, y que ésta se sustenta en operaciones específicas, y estas operaciones cambian de una época a otra. Podemos resumir lo que hemos dicho de la siguiente manera: el paso de una epistemología

[33] Heers, *Moyen*, 1992, y Boureau, *Droit*, 1995.

[34] La teoría actual de los sistemas sociales sostiene que las operaciones, en este caso las observaciones, son recursivas, es decir, que la operación anterior se convierte en punto de partida de la siguiente operación. Por esto se dice que la sociedad es un sistema estructuralmente determinado.

positivista a una constructivista implicará el paso de la realidad en sí a la realidad como construcción.

Para el "giro historiográfico" la tarea básica de la investigación histórica es la de introducir la *reflexividad* tanto en la fundamentación del conocimiento como en la interpretación de las fuentes. Debido a esto, el historiador produce un saber incómodo y molesto para las concepciones universalistas, ya que vuelve contingente todo lo que toca, circunstancial y relativo, aun su propio conocimiento. Todo esto es lo que implica plantearse cómo pensar el pasado bajo el postulado de lo *latente*, explicarnos por qué sólo vemos lo que vemos, esto es, confirmar cómo no nos damos cuenta de las distinciones que nos permiten ver lo que vemos, y a su vez encontrar la teoría para poder ver lo que no vemos.

La epistemología constructivista[35] asume todo lo anterior, ya que su premisa fundamental sería que toda realidad sólo es tal para un observador. Por lo tanto, para ella, siempre que hablamos de la realidad, hablamos de un observador que construye esa realidad. La teoría constructivista como epistemología nos ofrece una conceptualización sumamente formal y abstracta de la operación de observar. Esta epistemología sintetiza y radicaliza la propuesta cognitiva de la modernidad: el conocimiento se constituye a través de elementos que vienen de fuera del sujeto cognoscente, pero esos elementos son informes y caóticos, es decir, necesitan ser organizados por las ideas "innatas", por los "*a prioris*", por el "lenguaje", etcétera.

Si la epistemología constructivista, en cierta manera, lleva a su forma más acabada a las epistemologías modernas (de Descartes a Kant), sin embargo también aporta algo novedoso. Mientras que la primera etapa de la epistemología moderna es solipsista, pues se construyó desde el ámbito de la conciencia, en cambio la constructivista abandonó el terreno de la conciencia y se situó en el de la comunicación. Por ello esta epistemología se inscribe de manera compleja en la sociología, es decir, sólo se puede pensar como *socioepistemología*. Resulta entonces, para esta nueva concepción, que nuestras estructuras cognitivas están determinadas por las tecnologías de la palabra que usa cada sociedad. Dicho de otro modo, están subordinadas por la cultura (oral o escrita) en la que se vive y por los procesos de socializa-

[35] Véase Le Moigne, *Constructivisme*, 1994.

ción que constituyen a un recién nacido en un adulto competente. El constructivismo, al participar del llamado "giro lingüístico", aporta algo nuevo a la epistemología moderna, que se puede resumir en la siguiente tesis: el soporte del conocimiento no es la conciencia sino el proceso comunicativo.

El constructivismo, al problematizar eso que la epistemología moderna llamaba afecciones externas (las cuales eran concebidas como caóticas y desordenadas, y que tienen que ser ordenadas en un proceso que lleva a cabo la subjetividad), ha descubierto que esos elementos subjetivos de las epistemologías anteriores (el innatismo o los "*a prioris*") corresponden en la actualidad a lo *latente*. Y lo *latente* no es más que la distinción que el observador pone en operación para conocer lo real.

Si algo caracteriza a la sociedad contemporánea es su constante necesidad de interrogarse por lo que no puede ver, esto es, por lo *latente*. La investigación histórica no puede desentenderse de esa necesidad, es decir, la historia como ciencia sólo podrá sobrevivir si asume la *reflexividad*. Por ello queremos terminar con una cita de Luhmann que describe a nuestra sociedad de manera puntual: "La pregunta verdaderamente importante es, por sobre todo, a qué estado propio converge un sistema [*es decir la sociedad actual*], desde el momento en que su recursividad [*su reproducción*] lo orienta a lo que el observador no puede observar."[36]

Bibliografía

Baxandall, Michael, *L'Eil du Quattrocento*, trad. Yvette Delsaut, París, Gallimard, 1985.

______________, *Modelos de intención. Sobre la explicación histórica de los cuadros*, trad. Carmen Bernández Sanchís, Madrid, Harmann Blume, 1989.

______________, *Gioto y los oradores*, trad. Aurora Luelmo, Madrid, Visor, 1996.

______________, *Las sombras y el siglo de las luces*, trad. Amaya Bozal, Madrid, Visor, 1997.

[36] Luhmann, "Programa", s. a., p. 17.

BOURDIEU, PIERRE, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1995.

BOUREAU, ALAIN, *Le droit de cuissage. La fabrication d'un mythe XIIIe-XXe siècle*, París, Albin Michel, 1995.

CERTEAU, MICHEL DE, *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma, México, UIA, 2a. ed., 1993.

DELACROIX, CHRISTIAN, François Dosse y Patrick Garcia, *Les Courants historiques en France 19e-20e siècles*, París, Armand Colin, 1999.

DOSSE, FRANÇOIS, *L'Histoire ou le temps réfléchi*, París, Hatier, 1999.

GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977.

GOODY, JACK (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, trad. Gloria Vitalea y Patricia Wilson, Barcelona, Gedisa, 1996.

HEERS, JACQUES, *Le Moyen Âge, une imposture*, París, Perrin, 1992.

HOFSTADTER, DOUGLAS R., *Gödel, Escher, Bach: un eterno y grácil bucle*, trad. Mario A. Usabiaga y Alejandro López Rousseau, Barcelona, Tusquets, 1987.

IACONO, ALFONSO M., *L'Événement et l'observateur*, trad. del italiano Saverio Ansaldi, París, L'Harmattan, 1998.

IBÁÑEZ, JESÚS (coord.), *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden*, Barcelona, Proyecto A, 1988, t. I.

LAFONT, CRISTINA, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

LAMO DE ESPINOSA, EMILIO y JOSÉ ENRIQUE RODRÍGUEZ IBÁÑEZ (comps.), *Problemas de la teoría social contemporánea*, Madrid, CIS, 1993.

LE MOIGNE, JEAN-LOUIS, *Le constructivisme. Tome 1: Des fondements*, París, ESF, 1994.

LUHMANN, NIKLAS, "El programa de conocimiento del constructivismo y la realidad que permanece desconocida", trad. Javier Torres Nafarrete, s. a. (mecanografiado).

__________, "The Observation of Observation" en *Ecological Communication*, trad. John Bednarz Jr., Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

__________, *La ciencia de la sociedad*, trad. Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura, coordinador de la traducción Javier Torres Nafarrete, México, Anthropos/UIA/ITESO, 1996.

__________, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, trad. Carlos Fortea Gil, Barcelona, Paidós, 1997.

______________, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, trad. Josetxo Beriain y José María García Blanco, Madrid, Trotta, 1998.

______________ y Raffaele de Georgi, *Teoría de la sociedad*, trad. Miguel Romero Pérez y Carlos Villalobos, coordinador de la traducción Javier Torres Nafarrete, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/ITESO, 1993.

MCLUHAN, MARSHALL, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, trad. Patrick Ducher, Barcelona, Paidós, 1996.

OLSON, DAVID, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, trad. Patricia Wilson, Barcelona, Gedisa, 1997.

ONG, WALTER J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Scherp, México, FCE, 1987.

SPENCER-BROWN, GEORGE, *Laws of Form*, Londres, George Allen & Unwin, 1969.

WATZLAWICK, PAUL *et al.*, *La realidad inventada*, trad. Nélida M. de Machain, Ingeborg S. de Luque y Alfredo Baez, Barcelona, Gedisa, 1994.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

BAUMAN, ZYGMUNT, *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1978.

BERMAN, MARSHALL, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI Editores, 1988 (edición original en inglés 1982).

BURKE, PETER, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1993.

DERRIDA, JACQUES, *De la gramatología*, México, Siglo XXI Editores, 1998 (edición original en francés 1967).

_____________, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, España, Trotta, 1997.

_____________, *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardreau*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

HOBSBAWM, ERIC, *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica/Grijalbo Mondadori, 1998.

JAUSS, HANS ROBERT, *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, Madrid, Visor Distribuciones, s. a.

_____________, *Pequeña apología de la experiencia estética*, Barcelona, Ediciones Piados/I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2002.

KOSELLECK, REINHART, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993 (edición original en alemán 1979).

LOZANO, JORGE, *El discurso histórico*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.

LOWENTAHL, DAVID, *El pasado es un país extraño*, Madrid, Ediciones Akal, 1998 (edición original en inglés 1985).

MARROU, HENRI IRENE, *El conocimiento histórico*, Barcelona, Idea Books, 1999.

MENDIOLA, ALFONSO (comp.), *Introducción al Análisis de Fuentes*, México, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, 1994.

OLÁBARRI, IGNACIO y FRANCISCO JAVIER CASPISTEGUI (coords.), *La "nueva" historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, Editorial Complutense, 1994.

OLSON, DAVID R. y NANCY TORRANCE (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1998 (edición original en inglés 1991).

ONG, WALTER J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1996 (edición original en inglés 1982).

PAPPE, SILVIA (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UAM-Atzcapotzalco/Universidad Iberoamericana, 2000.

RALL, DIETRICH (comp.), *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, UNAM, 1987.

RICOEUR, PAUL, *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.

__________, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.

RIOUX, JEAN-PIERRE y JEAN-FRANCOIS SIRINELLI (coords.), *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1994.

STONE, LAWRENCE, *El pasado y el presente*, México, FCE (edición original en inglés 1981).

TORRES-SEPTIÉN, VALENTINA (coord.), *Producciones de sentido. El uso de las fuentes en la historia cultural*. Antología, México, Universidad Iberoamericana, 2002.

VILAR, PIERRE, *Pensar históricamente*, Barcelona, Crítica/Grijalbo Mondadori, 1997.

WHITE, HAYDEN, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992 (edición original en inglés 1973).

Historia de la historiografía contemporánea se terminó de imprimir
el 19 de septiembre de 2005, en los talleres de Impresora
y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V.
San Lorenzo Tezonco 244, Paraje San Juan,
Delegación Iztapalapa, 09830, México, D. F.
Edición realizada a cargo
de la Coordinación de Publicaciones del Instituto Mora.
En ella participaron: *corrección de estilo*, Gustavo Villalobos;
corrección de pruebas, Estela García y Claudia Barajas;
diseño de portada, Iván Lombardo;
formación de páginas, Fabián Díaz;
cuidado de la edición, Gustavo Villalobos y Yolanda R. Martínez.

La edición consta de 1 000 ejemplares.

En este volumen se presenta un conjunto de 20 ensayos seleccionados por Luis Gerardo Morales –algunos de ellos ya clásicos y nunca antes traducidos a nuestro idioma, o que circularon de modo restringido en círculos de especialistas–, los cuales, desde una pluralidad de posturas, han contribuido a trazar un panorama de la actividad historiográfica contemporánea de fines del siglo XX.

Los ensayos de autores como Frank R. Ankersmit, Joyce Appleby, José Aricó, Jean Boutier, Roger Chartier, Richard J. Evans, Hans Ulrich Gumbrecht, Tulio Halperin Donghi, François Hartog, Lynn Hunt, Georg G. Iggers, Margaret Jacob, Dominique Julia, Dominick LaCapra, Giovanni Levi, Florencia E. Mallon, Alfonso Mendiola, Luis Vergara, Keith Windschuttle, Guillermo Zermeño y Andrey Zorin, introducen de lleno al lector universitario a la complejidad del trabajo del historiador profesional.

La antología *Historia de la historiografía contemporánea* propone un seguimiento selectivo del resurgimiento de esa noción autorreflexiva del "giro lingüístico" –entendida también como "giro cultural" o "giro historiográfico"–, en la historiografía contemporánea mediante una serie de textos que dan cuenta de los problemas conceptuales y metodológicos que ello ha acarreado para la práctica del historiador. La discusión sobre la objetividad quedó subsumida en el problema de la escritura como acto comunicativo, y tal episodio extraordinario de ese punto de viraje en el conocimiento historiográfico obligó a que el conjunto de las anomalías acumuladas por la tradición positivista-historicista no pudiera ser más ignorado.

